Dogmatik

der

Religion Jesu Christi.

Von

Alois Adalbert Maibel.

X. Abhandlung. Von Gott dem Dreieinigen. — Sammt vier Beilagen.

XI. Abhandlung. Von der Schöpfung und von dem Sündenfalle der abtrünnigen Engel, und von der Sünde der ersten Menschen. — Sammt drei Beilagen.

Mit Approbation des Hochwürdigsten Erzbischöflichen General-Vicariats München-Freysing.

Augsburg, 1831.

Verlag der Carl Kollmann'schen (Jos. Wolff'schen) Buchhandlung.

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN
BOOKSTACKS

Approbation.

Daß gegenwärtige Fortsetzung der Dogmatik der Religion Jesu Christi vom Pater Alois Adalbert Weibel, nämlich die Abhandlungen:

X. Von Gott dem Dreieinigen,

XI. Von der Schöpfung und von dem Sündenfalle der abtrünnigen Engel, und von der Sünde der ersten Menschen,

nichts gegen die christkatholische Glaubens- und Sittenlehre enthalten, wird hiemit von Ordinariatswegen bezeuget.

München
am erzbischöflichen General-Vikariate
den 13. Mai 1831.

Dr. Th. P. Senestréy,
Generalvikar.

(L. S.)

Max. Balth. Sellmayr, Sekr.

Von Gott dem Dreieinigen.

Von der Schöpfung und von dem Sündenfalle der abtrünnigen Engel, und von der Sünde der ersten Menschen.

Zwei

dogmatische Abhandlungen

sammt Beilagen

von

Alois Adalbert Waibel.

Mit Approbation des Hochwürd. Erzbischöflichen General-Vicariats München-Freysing.

Augsburg, 1831.
Verlag der Carl Kollmann'schen (Jos. Wolff'schen) Buchhandlung.

Dogmatik

der

Religion Jesu Christi.

Von

Alois Adalbert Maibel.

X. Abhandlung. Von Gott dem Dreieinigen. — Sammt vier Beilagen.

XI. Abhandlung. Von der Schöpfung und von dem Sündenfalle der abtrünnigen Engel, und von der Sünde der ersten Menschen. — Sammt drei Beilagen.

Mit Approbation des Hochwürd. Erzbischöflichen General-Vicariats München-Freysing.

Augsburg, 1831.
Verlag der Carl Kollmann'schen (Jos. Wolff'schen) Buchhandlung.

Von Gott dem Dreieinigen.

Eine

dogmatische Abhandlung

sammt

vier Beilagen.

Von

Alois Adalbert Waibel.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/dogmatikderrelig00waib

2-3-2
W13d

Uebersicht.

Gott wird zuerst in seiner Natur oder Wesenheit betrachtet, und zwar nach der positiven Offenbarung, die Er uns von Sich Selbst gegeben hat.

In dem Einen Gotte, der Sich erkennt und liebet und so in Sich wirket, sind drei Personen, der Vater, der Sohn und der heilige Geist. Auch davon wollen wir stammeln nach seiner Offenbarung.

Also:

I. Von Gottes Natur.

II. Von den drei Personen in der Einen Gottheit.

Auch in die Lehre von Gott als Gott trug die Scholastik nicht selten hinein, was besser nicht hineingekommen wäre. Ich lasse es, so viel ich darf, weg, und berühre nur das, was der Erudition eines Theologen nicht wohl entgehen darf. — Die Attribute, die Gott als Schöpfer zukommen, lasse ich in dieser Abhandlung unberührt.

Besonders hier will ich mich kurz fassen, da wir von Gott doch nur stammeln können. Nur nachstammeln der heiligen Offenbarung will ich in anbetender Ehrfurcht.

Erstes Hauptstück.

Von der Natur Gottes.

Gott ist, Er, der von Sich Selbst sprach: „Ich bin, der Ich bin." a) Er ist ohne alle Abhängigkeit und hat nichts gemein mit uns Geschöpfen, die wir das, was wir sind, nicht so sind, als wären wir es von selbst, sondern nur das sind, was Er gemacht.

Aber dieser ganz Unabhängige, der da ist, der Er ist, — ist ein Geist. „Gott ist ein Geist," b) so sagte uns sein ewiger Sohn. Ein Geist hat aber Verstand und Willen.

Wir haben also hier zu betrachten:

I. Von den Eigenschaften Gottes in Absicht auf seine Unabhängigkeit.

II. Von Gottes Verstande und Willen.

Erster Abschnitt.

Von den Eigenschaften Gottes in Absicht auf seine Unabhängigkeit.

1.) Gott ist nur Einer; uns allen offenbarte Er es. „Sehet, daß Ich der Einzige bin, und daß kein Gott ist außer Mir." c) Wie oft versichert uns davon die heil. Schrift. d) Hierüber die göttliche Tradition nachzuweisen wäre einmal zu überflüssig.

---

a) 2. Mosy. III. 14.

b) Joh. IV. 24.

c) Deuter. XXXII. 39.

d) z. B. Deuteron. IV. 35. — VI. 4. Weisheit XII. 13. Esdri XXXVI. 4. 5. Psalm XVII. 32. Isa. XLIII. 10. — XLIV. 6. Mark. XII. 29. Johann. XVII. 3. Ephes. IV. 6.

Die heilige Kirche sagt im nicänisch-constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisse: „Ich glaube an Einen Gott.“

Es war für die Blindheit der irrenden Menschenvernunft nothwendig, daß es Gott ihr aussprach: Er sey der Eine.

Und doch irrte die Vernunft von dieser Einzigkeit ab.

Um der Heiden, die so vielen geträumten Gottheiten opferten, *) nicht zu erwähnen, wie schändlich war nicht die Sekte der Manichäer, der Verbreiter des Irrthums der Gnostiker, der Cerdonianer und der Marcioniten, welche zwei gleich ewige und unabhängige Grundwesen annahmen, deren das eine gut sey und böse das andere. Das System **) des Manes ist ein

*) Ueber den Ursprung der Abgötterei ist Calmets Dissertation lesenswerth. Rabbiner geben ohne Grund an, die Abgötterei sey schon vor der Sündfluth gewesen. Nur so viel scheint gewiß zu seyn, daß sie schon lange vor Moses war. (Vergl. Exodus 20,) Der Cultus der Gestirne scheint der erste Zug der wüsten Abgötterei gewesen zu seyn.

**) Schram (Theol. Dogm. T. I. §. 59. Schol.) hebt es aus Augustins Schriften aus. Es mag etwa Schrams Skizze willkommen seyn. 1. „Duo sunt rerum omnium principia coaeterna et increata, alterum bonum, quod Manes absolute Deum vocat; alterum malum, quod Hylen appellat, ne Polytheus videatur. 2. Utrumque hoc Principium est materia latissime extensa et interminabilis, ita, ut materia boni sit lux, mali tenebrae. 3. Malum Principium sua modificatione creavit quinque elementa: tenebras, fumum, ignem, aquam, ventum. Bonum vero creavit alia quinque elementa opposita: lucem, aerem, ignem bonum, aquam bonam et ventum bonum. 4. In quolibet horum elementorum certum habitavit Spirituum genus ab ipsis elementis formatum, quibus unus supremus Spiritus, reliquorum dux et origo, praefuit. 5. Accidit autem, ut Spiritus tenebrarum videntes a longe terram lucis, ejus amore capti, invito bono Deo, eam occupare adtentarint. 6. Quod advertens Pater lucis ad debellandos illos nonnullos Spiritus lucis misit, illisque praepotens Numen praefecit. 7. Unde orta pugna factum est, ut nonnulli Spiritus tenebrarum depellerentur

Gewebe von den lächerlichſten Albernheiten, und ein Schandgerüſt der ſich ſelbſt folgenden Vernunft.

2.) Gott iſt nichts Körperliches, eben darum, weil Er Geiſt iſt; daß Er aber Geiſt iſt, werden wir auch aus der Offenbarung ſehen, und haben es bereits aus derſelben geſehen.

Verdammen muß demnach der Glaube den ſinnloſen Irrthum Einiger, die Gott körperlich träumten, als, nebſt den Sadducäern und heidniſchen Philoſophen, im vierten Jahrhun-

---

in orcum innumeris animabus secum abreptis, cum econtra nonnulli Spiritus tenebrarum in regionem lucis penetrarent, et luci immiscerentur. 8. Princeps vero Spirituum malorum, nomine Saclas, ne animae lucis raptae aliquando restituerentur, eas tenebris sic involvit, ut emergere non possent, et simul jussit, ut quivis horum Spirituum concumberet cum uxore; quo facto omnes foetus in lucem editos Princeps tenebrarum devoravit; et iterum concumbens cum uxore sua, quidquid divinae substantiae ex illa devoratione acceperat, ita carni alligavit, ut perpetuum esset vinculum lucis et tenebrarum: porro proles ex hoc congressu natae fuerunt Adam et Eva, qui proinde cum posteris suis duplicis sunt naturae, et duas habent animas, unam bonam, a qua motus boni; alteram malam, unde mali motus procedunt. 9. Porro post commune naufragium Deus omnes nervos intendit, ut id, quod suae erat substantiae, a commixto malo liberaret; unde Christus sub forma Serpentis apparuit, ut homines bonum a malo dignoscere doceret; qui etiam novissimis temporibus rediit, ut homines instrueret, quomodo purificatio lucis a tenebris esset facienda; et quia homines hanc profundam doctrinam non satis capiebant, promisit illis Paracletum, qui erat ipse Manichaeus, qui 12 discipulis assumtis 72 episcopos ordinavit 10. Duplex autem est modus animas a malo purgandi: Primus est per duas naves, scilicet solem et lunam ex divina substantia fabricatas et divinis virtutibns repletas, quae in forma puerorum foeminis, in forma vero foeminarum maribus apparent, unde homines utriusque sexus formosarum speciarum amore exardescunt, et hac con[illegible]scentia, qua divina substantia captiva tenebatur,

derte Seleukus und Hermias a), etwas Mönche in Egypten b), man nannte sie Antropomorphiten; noch im zwölften Jahrhunderte fand dieser abgeschmackte Irrthum im Abaillard, und im dreizehnten Jahrhunderte an Almarikus und Dinanto seine Anhänger.

Ihm, „dem unsterblichen, dem unsichtbaren Gott c), kann also kein Bild entsprechen; Er ist unvorstellbar."

Indessen sind wir Menschen, und bedürfen sohin, um uns leichter unseres Gottes zu erinnern, Bilder von Ihm; wenigstens kommen sie uns gut. Gott läßt Sich so gern zu uns herab, damit wir uns zu Ihm erschwingen. Er, der Unsichtbare, erschien, wie wir sahen, schon dem Adam. Wie erschien Er nicht Propheten! d) Nicht belächle der Flattersinn, wenn wir den Unsichtbaren als Vater malen! e)

---

aliorsum conversa, bona natura laxatur, laxata aufugit, et a virtutibus divinis per cados transfertur in solem, et a sole in regnum lucis aeternae, ita tamen, ut prius leves maculae ab animabus calore solis solvantur, quae in terram particulatim descendentes arboribus aliisque plantis immiscentur. Secundus modus purgandi animos a malo fit per electos, qui manducando et bibendo bonum purgant a malo, quatenus sumendo alimenta bonum, quod in illis continetur, sua sanctitate solvunt, et a malo liberant. Hinc quia omnibus alimentis animas inesse censebant, electi ob homicidii metum ab agricultura abstinebant, quam tamen auditoribus permittebant, ut hoc modo electis alimenta compararentur, quorum manducatione bonum a malo purgaretur." (Turpissima contra castitatem omnemque Verecundiam ut omittam, mea in Lectores reverentia mihi suadet.) „Quia animae a corpore solutae non statim sine purgatione transeunt ad beatas sedes, illas in agros, herbas, arbores, et subinde in pecudes transmigrare volebant, ut deinde per manducationem electorum mundarentur."

a) S. Augustin L. de haeres. n. 46.

b) Vid. Socrates l. 6. c. 7.

c) 1. Tim. I. 17.

d) Ezech. I. 26. — VIII. 4. — Is. 6, 1. e) Offenb. 4, 2.

3.) Geschöpfe sind abhängend; nicht so Der, der nicht Einem sein Seyn verdankt, und in diesem Sinne von Sich Selber ist. Somit ist Er auch Der, der von Sich sprach: „Ich der Herr, und werde nicht verändert." a) „Nicht ist Gott wie Mensch, daß er lüge, noch wie Menschen„sohn, daß er geändert werde." b)

4.) Er, der Unabhängige ist unendlich. „Seiner Größe ist keine Gränze." c) *) „Höher ist Er, als der Himmel, — tiefer als der Abgrund." d) **)

Darum ist Er jeder erschaffenen Kenntniß unerschöpflich und schon in diesem Sinne unbegreiflich. „Groß ist Gott, übertreffend alle unsere Wissenschaft." Job. 36, 26.

5.) Als Unendlicher ist Er auch in seiner Schöpferkraft unendlich; was Er will, muß seyn, sonst wäre vereitelt sein Wollen, und es wäre nicht wahr: „Gott ist Alles möglich." e) Wir Geschöpfe können nur, was er uns möglich macht; wir sind Ohnmacht ohne den Allmächtigen.

Seine Allmacht bekennen wir alle anbetend in dem apostolischen Glaubensbekenntnisse.

6.) Des Veränderlichen können wir uns nur mit veränderlicher Freude freuen, weil mit dem Gegenstande auch die Freude aufhören kann. Aber unser Gott höret nie auf zu seyn. ***) Ihm sage frohlockend unser Geist: „Du bist Der-

---

a) Malach. 3, 6.

b) Num. 23, 19.

c) Psalm 44, 3.

*) Im Hebräischen heißt es unbegreiflich. Ganz unbegreiflich ist nur das, an dessen Gränze man nie kommt, das Unendliche.

d) Job 11, 8.

**) Nach dem Hebräischen ist das Subjekt des Satzes zwar nicht Gott, sondern Gottes Einsicht. Der Beweis bleibt doch derselbe, um so mehr da der 9te Vers heißt; „Ihr Maaß ist länger als die Erde und breiter als das Meer."

e) Matth. 19, 26. — Vergl. Luk. 1, 37. — 2. Kor. 6, 18.

***) Nicht nur hört sein Seyn nicht auf, nicht nur ist dies unveränderlich, sondern all sein Wirken ist auch unveränderlich,

„selbe, und Deine Jahre werden nicht abnehmen." a) „Du „bist von Ewigkeiten in die Ewigkeiten Gott." b)

Die heilige Kirche lehret uns entscheidend: „Wir glauben, daß nur Ein Gott ist, der ewige, der unermeßliche, der unbegreifliche." c)

7.) Das Geschöpf ist nur in etwas wahr und gut; Gott allein ist die vollkommenste Wahrheit, die vollkommenste Güte. *) „Niemand ist gut, als Gott allein." d)

8.) Alle diese Eigenschaften, und welche wir von Gottes Natur noch immer aussprechen können, lehret uns am schönsten und am rührendsten die heilige Schrift, dies Buch Gottes. **) Alle diese Eigenschaften machen aber in Gott keine Vielheit; Er ist das einfachste Wesen, wie uns Schrift, Tradition und die Kirche versichern. Das vierte allgemeine Concilium am Lateran entschied: e) „Gottes Wesenheit ist Eine, eine vollkommen einfache Substanz oder Natur." ***)

---

es hört nie auf, und fängt eigentlich nicht an. In Ihm ist in jeder Hinsicht nichts Vergangenes, und nichts Künftiges; denn sonst verlöre oder bekäme Er etwas und wäre somit nicht wahrhaft unendlich.

a) Psalm 101, 29. — b) Psalm, 89, 2.

c) Concil. Lateran. c. Firmiter.

*) Stolberg berührt mehr als Ein Mal, daß unser deutsches Wort „Gott" von „Gut" herkomme.

d) Matth. 19, 17. — Luk. 18, 19.

**) Auch die Tradition über diese Eigenschaften Gottes anführen, hieße Tröpflein aus dem Ocean nehmen. Man lese die heiligen Väter. O welche Theologie ist in ihren Schriften!

e) „Firmiter credimus et confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus et immensus, omnipotens, incomutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, una essentia substantia seu natura simplex omnino, i. e. oculis corporeis invisibilis, purissimus Spiritus, et omnis materiae expers."

***) Zur Erudition Einiges aus der Schule De Adtributorum Dei distinctione. 1) „Adtributi nomine illas perfectiones in

Zweiter Abschnitt.

Von Gottes Verstande und Willen.

9.) „Gott ist Geist.“ a)

Fast pedantisch ließe es, Gottes Verstand aus der heil. Schrift, b) und der Ueberlieferung und den kirchlichen Dogmen zu erweisen.

„Dem allein weisen Gott sey Ehre.“ c)

Wie könnte Der, dessen Sohn Sich die Wahrheit nennt, d) anders als wahr denken?

Da Gott Sich erkennt, und das, was Er schafft, so weiß Er alles. Er ist also allwissend. „Niemand kennt den

---

Deo intelligimus, quae nostro concipiendi modo divinam naturam consequuntur.“ Schram Dogm. T. 1. §. 53. Schol. 1. — 2) Dei Adtributa ab ejus Essentia realiter non distinguuntur. Proin Dei Adtributa, ad quae et Dei Intellectus et Voluntas referuntur a Theologis, et Essentia mutuo sibi substituuntur. — Adtributa Dei etsi non distinguantur inter se invicem, et ab ejus essentia realiter, distinguuntur tamen nostro cogitandi modo. — 3) „Adtributa Dei alia sunt absoluta, quae non dicunt ordinem ad Terminum: alia relativa, quae hunc ordinem dicunt. Adtributa relativa alia sunt ad intra, uti Paternitas, Filiatio, Spiratio passiva et activa, quibus tres Personae divinae ad se referuntur; alia sunt ad extra, quae dicunt ordinem ad creaturas, uti Praedestinatio.“ Haec Schram l. c. — Vide apud eundem in Scholiis ad §. 58. plura ejus generis. — Haec sanae Philisophiae discutienda sunt. — Der Leser wolle hier von mir nicht eine Philosophie von Gott, sondern nur nachstammelnde Töne von dem, was Er uns von Sich geoffenbaret hat.

a) Joh. 4, 24. — Vergl. 2 Kor. 3, 17.

b) z. B. Hebr. 4, 13. — Ekkli 23, 29. — Ps. 7. — Weish. 8. — 1. Kön. 2, 3.

c) Röm. 16, 27.

d) Joh. 14, 6.

„Sohn, denn der Vater." a) „Nicht eine Kreatur ist unsicht-
„bar vor seinem Angesichte." b) — *)

10.) Von Gottes Willen betet die ganze Kirche, nach Christi Wink, daß Er geschehe!

In seiner Selbstliebe ist Gott die lauterste Seligkeit. Er, „der Selige und der allein Mächtige, der König der Kö-
„nige, der Herr der Herrschenden." c)

Wer das höchste Gut liebet, der ist heilig; wie heilig ist der Sich Selbst unendlich liebende Gott! Es ist nothwendig, daß Er Sich liebet, denn sonst wäre er unvollkommen; diese Nothwendigkeit liegt in seinem Wesen, und so ist Er wesentlich heilig.

„Heilig, Heilig, Heilig ist der Herr, der Gott der Heerscharen!" d)

„Seyd heilig, denn Ich der Herr euer Gott bin heilig." e)

Dies zu seyn, sey das Streben unseres durch Liebe wirksamen Glaubens! Lasset uns nicht über den Unbegreiflichen disputiren, was nützet dies im Staube da unten! Den Flug der Liebe empor! In der Herrlichkeit schauen wir Ihn einst wie Er ist, und frohlocken in ewigem Wonne-Jubel:

„Heilig, Heilig, Heilig ist der Herr, der Gott der Heerscharen!"

---

a) Matth. 11, 27.

b) Hebr. 4, 13.

*) Man wird meiner Einfalt es zu gut halten, daß ich Gott Verstand, nicht aber „Vernunft" haben lasse. Gott vernimmt nichts, Er die Quelle von Allem. Vernunft hat der erschaffene Geist; der da vernimmt, und ist ja nicht Quelle, nicht Schöpfer des Wahren.

c) 1. Tim. 6, 15.

d) Is. 6, 3.

e) Lev. 19, 2.

Zweites Hauptstück.

Von den drei Personen in der Einen Gottheit.

Gott erkennt Sich und Er liebt Sich. Der Sich Erkennende ist Gott der Vater. Die Erkenntniß ist Gott der Sohn; die Liebe, mit der Gott sich liebet, ist Gott der heilige Geist. Was kann die Vernunft da einwenden, da sie auch in unserm Geiste, bei aller Einfachheit desselben, doch die drei offenbar verschiedenen Relationen denken muß: den sich erkennenden Geist, die Selbstkenntniß, die Selbstliebe? —

Dies sey Ein für alle Mal der Philosophie zum Voraus geantwortet. Fortan wollen wir nur mit anbetender Ehrfurcht von der Offenbarung uns einführen lassen in dies Heiligthum des höchsten Geheimnisses, das uns unerforschlich und vernunftübersteigend bleiben wird, bis wir den Drei-Einigen schauen, wie Er ist, und das eben darum uns bis dorthin unerforschlich und vernunftübersteigend bleiben muß, weil wir Ihn nicht schauen wie Er ist.*)

*) Ich will gleich hier etwas bemerken, das sich anderswo mehr aufhellen wird. „Unerforschlich" kann genommen werden für Unmöglichkeit einer klaren Anschauung. In diesem Sinn ist uns Gottes Wesen hienieden unerforschlich: aber jenseits wird uns, was hier unmöglich ist. — Dann kann „unerforschlich" gefaßt werden für unbegreiflich, das heißt mir da incomprehensibile, unerfaßlich, das ist: der Gegenstand bleibt immer größer als unsre Kenntniß hienieden und unsre Anschauung jenseits. In diesem Sinne bleibt uns Gott ewig unbegreiflich, unerfaßlich, unerforschlich, incomprehensibilis. Ein anderes ist Gott anschauen, ein anderes ist, dies Anschauen ist so groß als Gott: letzteres kann nie seyn. Ein sinnliches und zum Theil unendlich zu schwaches Gleichniß: Ich sehe von einer Anhöhe ein Haus ganz; aber das Bild davon, das in meinem Auge ist, ist nicht so groß als das Haus.

I. Beweise für die Drei-Einigkeit aus der Offenbarung.
II. Von der Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes insbesondere.
III. Von dem Erzeugtwerden des Sohnes, und dem Hervorgehen des heiligen Geistes.
IV. Vermischte Bemerkungen.

Erster Abschnitt.

Beweise für die Drei-Einigkeit aus der Offenbarung.

A. Aus der heiligen Schrift.

11.) Unser Gott, einfach in der Natur und dreifach in den Personen, der Vater, der Sohn und der heilige Geist, hat Sich huldvollst herablassend gewürdiget, uns zu offenbaren, Er sey Drei-Einiger. Sonst wüßten wir es nicht, und grundlos ist das Streben, dies Geheimniß aus Vernunftprincipien zu erweisen. *) Gewiß gegen den Sinn der Kirche ist es, man könne Gottes Drei-Einigkeit aus bloßen Vernunftprinzipien demonstriren. „Welche Lebhaftigkeit des Verstandes, sagt der scharfe Denker Augustin, welche Schärfe des Gedankens wird zeigen, wie die Drei-Einigkeit sey?" a) Jetzt, nachdem uns Gott Sie aussprach, können wir Sie nicht begreifen, und wir sollten Sie aus bloßen Vernunftprincipien auffinden können?! Die Vernunft mag aus ihren Vernunftprincipien immerhin zeigen können, (können sage ich, aber ohne Offenbarung würde sie es nicht), daß in Gott drei seyen, „Selbstschauender, Selbstkenntniß, Selbstliebe;" aber sie muß auch ein Viertes beisetzen: „Selbstliebender;" denn

*) Unter derlei Versuchmacher gehörte auch der subtile Scotus. (Sententiar. Dist. 2. 9. 10.) Viele Ueberfragen und viele unnütze Fragen findet man in der Schule, die aber auch viel Gründliches hat, an das der Flachsinn unserer Zeiten sich nicht wagen dürfte, — was ich schon öfters gesagt habe.

a) L. 15. de Trinit. c. 6.

wo Liebe, dort ein Liebender. Nun frage ich sie, warum ist der Selbstliebende, formal als solcher, nicht bestimmt eine eigene Person? warum also nicht vier Personen in Gott?*) Auf diese Frage hat noch keine Vernunft geantwortet. Der letzte Begriff, die letzte Idee von „Person in dem Drei-Einigen," fehlt unsrer Vernunft, und muß ihr fehlen, weil sie Ihn nicht schauet, wie Er ist. Die Vernunft kann da aus ihren Principien, selbst nach dem Gegebenseyn der Offenbarung, für die göttlichen Personen so wenig als dawider räsonniren, da sie von Denselben keinen Begriff, keine Idee hat. „Für diese Gegenstände hat die Philosophie kein Auge," sprach der heil. Hilarius. a) Da hören ihre pro und contra auf, sie muß an der Pforte des Heiligthumes verstummen.

12.) Er, der Eine, sprach Sich schon unmittelbar vor der Schöpfung der Menschen als den Mehr-Einigen aus. „Und Elohim sprach**): Lasset Uns machen den Menschen nach „Unserm Ebenbilde und Unserer Aehnlichkeit." b) Und später sprach Elohim zu Adam: „Sieh, Adam ist geworden, wie Einer aus Uns." c)

---

*) Aber vier Personen anzunehmen wäre formale Ketzerei, verdammt im vierten Concilium am Lateran, cap. 2. wo es lautet: „In Deo Trinitas est solummodo, non quaternitas, quia quaelibet trium Personarum est illa res, videlicet substantia, essentia sive natura divina, quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest!" Und nur drei Personen anzunehmen nöthigen alle kirchlichen Entscheidungen in Betreff dieses Geheimnisses und alle Glaubensbekenntnisse.

a) L. 3. de Trinit.

**) Will man derlei, was ich in dieser 12. Nummer anführe, zum Theil als Hebraismen ansehen, so kann man doch nicht alles da vorkommende für solche halten. Und auch das, was sich als Hebraismus erklären lassen mag, muß eben nicht als solcher erklärt werden, und im Einklange mit dem andern scheint es wohl als Deutung auf Mehrheit göttlicher Personen ungleich natürlicher erklärt zu werden.

b) Schöpf 1, 26. c) Schöpf. 3, 22.

Beim Thurmbau zu Babel sprach Jehova: „Wohlan, laß„set Uns hinabsteigen, und dort ihre Lippen verwirren.“ a)

Lächerlicher und bis zum Eckel widerlegter Einfall *) ist es, Gott habe da nach Sitte der Fürsten „Wir“ gesprochen; oder Er habe die Engel angeredet, und daher Wir gesagt, als hätten Engel auch Menschenerschaffer seyn können, oder als wären sie Gott gleich! In der heil. Schrift werden im A. B. die Fürsten Israels nirgend mit „Wir, Uns“ redend angeführt. Von Moses, der doch Fürsten reden läßt, werden sie nicht mit „Wir“ angeführt. Und auch wo sonst Fürsten im A. B. reden, sprechen sie da nicht „Wir,“ selbst fremde nicht. Es muß also auffallen, daß Moses Gott Wir sprechen läßt.

Noch auffallender ist: „Und sie (Adam und Eva) hörten „die Stimme Jehova's der Götter.“ b)

Zuweilen steht Gott in der Mehrheit, bemerket Stolberg c), und das Zeitwort in der einfachen Zahl. „Am An„fang schuf die Götter Himmel und Erde.“ d) An andern

---

a) Schöpf. 11, 7.

*) Gemeiner widerlegt ihn auch Dogm. T. I. §. 264. — Stolberg rüget in seiner G. d. R. J. Chr. 1. Th. die Meinung, daß in Orient nach jetzigem Kanzleistyle die Könige von sich in der Mehrheit sollen geredet haben. „Sie gründet, sagt er, auf nichts; ja wir finden das Gegentheil in dem offenen Briefe Nebukadnezars an seine Völker und in dem Befehle des Darius.“ (Dan. 4. Esdras 6.)

b) 1. Mos. 3, 8. Nach dem Hebr.

c) G. d. R. J. Chr. 1. Th. Fünfte Beilage: „Spuren früher Ueberlieferungen von Geheimnissen der Religion Jesu Christi.“ In der lesenswerthen Beilage, welche verschiedene Ueberlieferungen in Völkern auf die Urtradition von Noah her zurückführt, wird man staunend finden, wie auch dies Geheimniß unter verschiednen Verunstaltungen Völkern bekannt war, die im Heidenthume lagen. — Auch finden sich da Zeugnisse von Rabbinen.

d) 1. Mos. 1, 1. — Nehmlich nach dem Hebräischen sind diese und ähnliche Stellen. Was da Stollberg sagt, ist allgemein anerkannt. Sieh auch Gmeiner Dogm. T. I. §. 265.

Stellen steht das Zeitwort in der Mehrheit, und der Name Gottes in der einfachen Zahl. „— Er (Jakob) hieß die Stätte „Elbethel, darum daß ihm Gott daselbst erschienen waren. (1. Mos. 35, 7.) Und Abraham sagt: „Als mich Gott aus „dem Hause meines Vaters wandern ließen." (1. Mos. 20, 13.) Den Namen Jehova brachten die Israeliten nicht über die Lippen, aus Ehrfurcht, und sagten statt dessen Adonai (meine Herren), da sie doch hätten sagen können Adoni (mein Herr). Der Gebrauch des Wortes Adonai gibt, dünket mich, die beste Erklärung über den Ausdruck „Elohim" „die Götter", oder Jehova Elohim, der Herr die Götter. „Josua sprach zum Volke: Ihr könnet dem Herrn nicht dienen, denn Er ist die heiligen Götter." a)

Ich will noch Mehreres aus Stolberg hieher setzen.

„Daß einer der drei Gäste, welche Abraham besuchten, Gott war, ist offenbar, da Er sehr oft Jehova genannt wird, und da Er in seinem eigenen Namen als Richter der Welt redet. b) Von Ihm steht im folgenden Kapitel: „Da ließ Jehova Schwefel und Feuer regnen von Jehova, vom Himmel herab, auf Sodom und Gomorrha." c) *)

Die heilige Schrift erwähnt mehrmals des Engels, das heißt des Gesandten, welcher sogleich als Jehova erscheint. Der Gesandte ist nicht der Vater, denn wer wäre der Sendende?

---

a) Jos. 24, 19. b) 1. Mos. 18. c) 1. Mos. 19, 24.

*) Hier bemerkt Derefer: „Nach den Kirchenvätern Ignatius, Justinus, Tertullianus, Cyprianus, Irenäus, Epiphanius, Eusebius, Hilarius, Cyrillus Alex., Athanasius, Ambrosius und Augustinus ist der Sinn: Jehova, der Sohn Gottes, welcher dem Abraham und Loth in Begleitung zweier Engel erschienen war, ließ von Jehova, von Gott dem Vater, — regnen. Das im Jahr Christi 351 zu Sirmisch gehaltene Concilium spricht den Bannfluch über jene aus, die den mosaischen Ausdruck anders erklären wollen, als: Gott der Sohn ließ regnen von Gott dem Vater."

„Der Engel des Herrn erschien Moses in einer feurigen „Flamme aus dem Busche." a) „Da aber der Herr sah, daß er (Moses) hinging zu sehen, rief ihm Gott, aus dem Busch." — Dieser nennet Sich: „Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs." — Und dann nennet Er Sich „Jehova." b) Sieht man nicht offenbar, daß der Sendende Gott sey, und auch der Gesendete?

Isaias sagt: „Er, (der Herr) sprach: Sie sind ja mein „Volk, Kinder die nicht falsch sind, darum ward Er ihr Hei„land. — — Und der Engel, So vor Ihm ist, half „ihnen. Er erlöfete sie, darum daß Er sie liebete und ihrer „schonete. Er nahm sie auf und trug sie allezeit, von Alters „her. Aber sie erbitterten und entrüsteten seinen heiligen „Geist." c) — Es sind der Stellen viel, in welchen dieser Engel als Gott erscheint; bald als Der, „in dem der Name Gottes ist;" d) bald als „der Herr, den ihr (Israeliten) su„chet, und der Engel des Bundes, deß ihr begehret. Sieh, „Er kommt, spricht der Herr Sabaoth." e)

Wer ist dieser Herr, dieser Jehova, von dem Jehova Sabaoth sagt, daß die Israeliten Ihn suchen?

David sagt: „Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze „Dich zu meiner Rechten, bis Ich deine Feinde zum Schemel „deiner Füße lege." f)

Und Salomo: „Wer fähret hinauf gen Himmel und „herab? Wer fasset den Wind in seine Hände? Wer gürtet „die Wasser in ein Gewand? Wer hat alle Ende der Welt „gestellt? Wie heißet Er und wie heißet sein Sohn? Weißest „du das?" g)

In Verbindung mit so vielen Stellen, wo vom Sohne und vom heiligen Geiste geredet wird, hat auch folgender Spruch sein Gewicht: „Der Himmel ist durch das Wort des Herrn „gemacht, und alle sein Heer durch den Geist seines Mundes." h)

---

a) 2. Mos. 3, 2. b) V. 4. 5. 14. 15. c) Is. 63.
d) 2. Mos. 23, 21. e) Mal. 3, 1. f) Ps. 90, 1.
g) Sprüchw. 3, 4. h) Ps. 32, 6.

Es ist hier, schreibt Stolberg weiter, nicht der Ort, über den Ausdruck Wort zu reden, welcher geheimnißvoll im alten Testamente ist und aus ihm genommen, nicht von Platonikern erborgt, wie Gibbon fabelt, vom Johannes gebraucht wird.

Sehr nachdrücklich spricht das Buch der Weisheit von diesem Wort, als einer Person, bei Erwähnung der erschlagenen Erstgeburt in Egypten:

„Da Alles stille war und ruhete und eben Mitternacht „war, fuhr dein allmächtiges Wort herab vom Himmel, aus „königlichem Thron, ein heftiger Kriegsmann, mitten in das „Land, so verderbt werden sollte." a)

Dieses Buch redet vom heiligen Geiste, wie das neue Testament. „Wer will Deinen Rath erfahren? es sey denn, daß „Du Weisheit gebest und sendest Deinen heiligen Geist „aus der Höhe." b) Daß unter Weisheit das Wort, der Sohn Gottes, verstanden werde, ist wenigstens sehr wahrscheinlich, sowohl aus Vergleichung mit andern Schriftstellen, als vorzüglich aus dem ganzen achten Kapitel der Sprüche Salomons, wo die Weisheit redend eingeführt also spricht:

„Ich bin eingesetzt von Ewigkeit, von Anfang vor der Erde. „— Da Er die Himmel bereitete. — — Da war Ich der „Werkmeister bei Ihm und hatte mein Ergötzen täglich, und „spielte vor Ihm allezeit, und spielte auf seinem Erdboden, „und mein Ergötzen ist bei den Menschenkindern."

Wir finden nicht, fährt Stolberg fort, daß zur Zeit, da unser Heiland erschien, und als nach dessen Auferstehung seine Apostel das Evangelium verkündigten, sich die Juden die Vorstellung von einem Sohne Gottes, noch auch vom heiligen Geiste haben befremden lassen.

Es ist indessen nicht zu läugnen, daß diese Lehren in Dämmerung gehüllet blieben vor Erscheinung des Sohnes Gottes, und daß die Meister in Israel sie als ein dem Volke zu verhüllendes Geheimniß ansahen. Und das aus zwiefachem

---

a) Weish. 18, 14. 15. b) Weish. 9, 17.

Grunde; theils um dieses Volk, welches umringt von Heiden und selbst so oft in Versuchung des Götzendienstes gerathen war, vor Vielgötterei zu bewahren; theils um den Heiden, welche den Begriff der Dreieinigkeit falsch würden gefaßt haben, kein Aergerniß zu geben. — Diese letzte Betrachtung scheint die siebenzig griechischen Dolmetscher, welche in Alexandrien, von Griechen und Aegyptiern umgeben, für einen griechischen König die heiligen Bücher übersetzten, verleitet zu haben, verschiedene sich auf diese Geheimnisse beziehende Stellen zu schwächen, und unter andern im zweiten Psalm δραξασθε παιδειας (ergreifet die Lehre oder die Zucht), welcher Uebersetzung die Vulgata gleich lautet: apprehendite disciplinam, zu setzen; da hingegen der heilige Hieronymus adorate filium, betet den Sohn an, und andere osculamini filium, küsset den Sohn, übersetzen." So schreibt Stolberg.

Ich will nicht so manche Stelle des A. B., die wir für die Gottheit Christi fanden a), und welche auch für den Sohn Gottes beweisen, wiederholen; nur bemerke ich noch mit Stolberg: „Oft verbanden die Israeliten mit dem Namen Jehova die Idee des Sohnes Gottes, des Messias.*) Daher Nathanael, dieser „ächte Israelite, in dem kein Falsch war," b) welcher gleichwohl, Vorurtheile seiner Nation hegend, die Erscheinung des Messias, dieses herrlichen und siegreichen Königes, im armen

---

a) Siehe IV. Abhandlung.

*) Was da Stolberg sagt, wird nicht befremden, da Jesus Gott ist, der ewige Gott vom ewigen Gott. Hier will ich hersetzen, was Dereser über 2. Mos. III. 15. bemerkt: „Das Wort יְהוָה: welches bei den Alten Jao lautet, drückt durch seine vier Buchstaben die vergangene, gegenwärtige und künftige Zeit, oder die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes aus. Johannes bildet diesen Namen, Offenbar. I. 4. 8. durch die Worte nach: Der da ist, war und seyn wird, ὁ ων, ὁ ην, και ὁ ερχομενος."

b) Joh. 1, 47.

Nazarener nicht anerkannte, sobald dieser Sich ihm als den allwissenden Herzenskundiger gezeigt hatte, ausrief: „Rabbi, Du „bist Gottes Sohn! Du bist der König von Israel." a) Im Buche Jesu des Sohnes Sirach findet sich die merkwürdige Stelle: „Ich rief an den Herrn, den Vater meines Herrn, „daß Er mich nicht verließe in meinem Drangsale." b) *)

Sehr deutlich bezeichnet Isaias die Persönlichkeit des heiligen Geistes, wo er sagt: „Und nun Gott der Herr und sein „Geist haben mich gesandt." c)

13.) In der heiligen Schrift des neuen Bundes heißt es: „Drei sind, welche in dem Himmel Zeugniß geben, der Vater, „das Wort und der heilige Geist; und diese drei sind Eins." d)

Zwar ist über Aechtheit dieses Schrifttextes bekanntlich gestritten worden. e) Schon der Zusammenhang der Stelle aber fordert diesen siebenten Vers. Der sechste Vers endet: „Und „der Geist ist es, der bezeuget, das Christus die Wahrheit „sey." **) Der achte Vers heißt: „Und drei sind, die auf „Erde Zeugniß geben: der Geist, das Wasser und das Blut; „und diese drei sind Eins." Ohne den siebenten inzwischenstehenden Vers gehen der sechste und achte nicht aufeinander.

---

a) Joh. 1, 49. b) Ekkli 51, 10.

*) Auf diese Stelle scheint mir sich Stolberg nicht ohne Grund zu beziehen. Auch Dereser sagt über die Worte „Vater meines Herrn", sie seyen Anspielung auf Psalm 109, 1. und enthalten einen Blick auf den künftigen Messias, den verheißenen Befreier der jüdischen Nation. — Indessen hat die syrische und arabische Uebersetzung nur: „Ich rief zu meinem Vater in dem Himmel."

c) Is. 48, 16. d) 1. Joh. 5, 7.

e) Wer hievon sich weitläufiger überzeugen will, lese Calmet, de tribus testibus Dissert. — Natalis Alex. — Bellarmin, Tournelius, Habertus, Bertius, Lud. Rogerius, Scip. Maffejus; J. de Rubeis, David Martini, Ketnerus, etc.

**) Anstatt: „daß Christus die Wahrheit sey," steht im Griechischen: „denn der Geist ist die Wahrheit."

Und da im achten drei Zeugnißgebende auf Erde, die Eins seyen, mit dem Verbindungswörtchen „und" am Anfange angegeben werden, so läßt sichs nicht anders erwarten, als im vorigen Verse seyen drei Zeugnißgebende im Himmel, die Eins seyen, angegeben worden. Ferner, wäre dieser so wichtige Vers eingeschoben worden, so hätten die heiligen und gelehrten Väter selber Zeit widersprochen, wovon wir aber keine Spur haben. Es müssen ihn also nur Abschreiber in den Exemplaren, wo er vermißt wird, aus Unachtsamkeit ausgelassen haben, was desto leichter geschehen konnte, da im siebenten wie im achten Verse anfangs „drei sind, welche Zeugniß geben," vorkommt. Diese Vermuthung wächst dadurch gar sehr, daß man in einigen Handschriften diesen siebenten Vers eingeschaltet und so nachgetragen findet, und zwar zuweilen von derselben Hand. Dieser Vers mangelt nicht in allen griechischen Handschriften; selbst Calvin und Beza bezeugen, er finde sich in den bessern Exemplaren ihrer Zeit. Er ist in sehr alten vatikanischen Handschriften, deren sich Robert Stephan bedient hatte, der im Jahre 1550 bezeugte, a) er habe unter sechszehn alten griechischen Exemplaren nur sieben gefunden, in denen besagter Vers vermißt wurde. Desiderius Erasmus fand diesen in der griechischen Ausgabe, die er die britannische nennt. Die Griechen anerkennen annoch dieses Verses Aechtheit; er muß also das Alterthum auch bei ihnen für sich haben. b) Auf diesen Vers beriefen sich endlich sehr alte Väter. c)

14.) Christus trug auf, zu taufen „im Namen des Va„ters und des Sohnes und des heiligen Geistes." d)

Alle drei göttlichen Personen zeigten sich beim Jordan auf

---

a) In editione novi Testamenti.

b) Sieh Gemeiner Theol. Dogm. T. I. §. 272, seq.

c) Z. B. Tertull. contra Praxeam c. 25. — S. Cyprian. L. de unitate Eccles. — S. Fulgent. resp. ad 10. object. Arian.

d) Matth. 28, 19.

das allerfeierlichste. a) Da offenbarte Sich der Vater in einer Stimme von dem Himmel, und erklärte den von Johannes getauften Jesus als seinen eigenen, natürlichen, nicht etwa nur angenommenen Sohn, denn angenommene Söhne waren dort ohne Zweifel Mehrere von den Gegenwärtigen; Johannes selbst ganz gewiß. Und der heilige Geist stieg in Taubengestalt auf den Sohn nieder.

Christus sprach einstmals: „Ich werde den Vater bitten, „und er wird euch einen andern Tröster (paraclitum *) geben, „— den Geist der Wahrheit." b) Von eben diesem Geiste sprach Jesus: „Wenn Er wird gekommen seyn der Tröster, den ich „euch senden werde vom Vater, den Geist der Wahrheit, der „vom Vater hervorgeht, Der wird Zeugniß geben von Mir." c) Unverkennbar sind da die drei göttlichen Personen angegeben. Der Sohn, der da bittet, ist Der, den man da nicht sieht, ohne auch den Vater zu sehen; d) Der, an den man wie an den Vater glauben muß; e) Der, welcher ist im Vater, wie der Vater in Ihm; f) Der, in dessen Namen auch der Vater den Geist sendet g): also Er Ein Gott mit dem Vater, Er sein Sohn, Er die zweite Person der Gottheit. Der Geist der Wahrheit muß ja doch Gott seyn, hervorgehend von dem Vater, nicht erschaffen von Ihm, also derselben Natur mit Ihm; Er, der bezeugen kann, daß Alles, was der Vater hat, auch des Sohnes sey; „Derselbe wird mich verherrlichen;

---

a) Matth. 3, 16. 17. — Mark. 1, 10. 11. — Luk. 3, 22. — Joh. 1, 32.

*) Bekanntlich hat das Wort viel umfassendern Sinn, als „Tröster", womit es gewöhnlich übersetzt wird. Paraclitus, oder Paracletus kommt von παρακαλέω, das heißen kann, ich rufe herzu, ich bitte, ich tröste, ich ermahne ꝛc.; καλέω heißt eigentlich, voco, „ich rufe." Paracletus heißt also: Herbeigerufen, Beistand, Fürsprecher, Hilfe, Tröster.

b) Joh. 14, 16. 17. c) Joh. 15, 26. d) Joh. 14, 9. e) Joh. 14, 1. f) Joh. 14, 11. g) Joh. 14, 26.

„denn er wird von dem Meinigen nehmen,*) und euch ver-
„kündigen. Alles, was der Vater hat ist auch mein; darum
„habe Ich euch gesagt: Er wird von dem Meinigen nehmen,
„und euch verkündigen." a) Wie Jesus Tröster war, so der heilige Geist der von Ihm verheißene andere Tröster; also auch Gott mit Ihm, Einer Natur mit Ihm, die dritte Person der Gottheit.

Andere Schriftterte des neuen Bundes werden in Absicht auf den heiligen Geist weiter unten berührt werden.

B. Beweise aus der Tradition für die göttliche Drei-Einigkeit.

15.) Hier gerathen wir in einen Ocean; wo es nur schwer läßt, die Fluthen von Zeugnissen**) zu berühren, ohne vor

---

*) „Er wird von dem Meinigen nehmen" deuten Einige als Beweis, der heilige Geist gehe vom Sohn aus. Ich meine, implicite liege es wohl darin. Aber geradezu wollte ich hier dies Nehmen wohl auch lieber auf die Gleichheit der Lehre des Sohnes und des heiligen Geistes deuten, und es parallel fassen mit dem 13ten Verse: „Was Er höret, wird Er reden:" d. h. der heilige Geist wird dasselbe lehren, was der Sohn; — um so mehr fasse ich es so, da es im 13ten Verse vom heiligen Geiste auch heißt: „Er wird nicht aus Sich Selbst reden;" d. h.: Er wird nicht Mir Widersprechendes lehren. Richtig sagt da Rosenmüller: „Opponitur Judaeorum errori, qui ἀφ' ἑαυτῶν istas ideas de Messia politico, statore reipublicae repererant."

a) Joh. 16, 14. 15.

**) Für Leser der Väter bemerke ich aus Gmeiners Theol. Dogm. T. I. §. 316. Schol. „Tres sunt in una essentia divina personae." Ita latina loquitur Ecclesia; graeci: „τρεις ἐν μία οὐσία ὑποστασεις." Non iisdem tamen vocabulis ad exprimendum Trinitatis mysterium omnes veteris Ecclesiae Doctores usi sunt. Apud Graecos occurrunt voces οὐσία essentia, φυσις natura, μορφη forma, εἰδος species, itemque ὑποστασις suppositum, προσωπον persona, ὑπαρξις subsistentia. Nec tamen vox οὐσία aliquibus ad id,

Müdigkeit zu erliegen, obschon der Gegenstand zu süß ist, als daß man da müde werden könnte.

Im ersten Jahrhunderte zeugte für die Drei-Einigkeit der heilige Clemens von Rom. a).

---

quod nos hodie essentiam vocamus, exprimendum satis apta visa est, quia apud Philosophos οὐσία substantiam singularem, individuamque significat, quare aliqui sensu minime culpando hanc vocem pro ὑποστασει seu persona utebantur, atque plures οὐσίας id est plures pernas in Deo admittebant. Idem, quod de voce οὐσία est dictum, etiam de voce ὑποστασις est observandum; uti enim aliqui vocem οὐσία pro ὑποστασει accipiebant, ita etiam plures per ὑποστασιν intellexerunt οὐσιαν, seu essentiam; asserentes Patris, Filii et Spiritus sancti unam esse ὑποστασιν. A tempore tamen Concilii Constantinop. I. harum duarum vocum fixa significatio invaluit, ubi Patres disserte profitentur: „Unam esse Patris, Filii et Spiritus sancti essentiam (οὐσιαν) in tribus perfectis hypostasibus, sive tribus perfectis personis (προσωποις). Sed de voce persona non minus ac de voce ὑποστασις multae olim in ecclesia agitatae sunt contentiones. Cum enim vox persona apud latinos quandoque dignitatem, officium aut quid simile denotet, orientales Ecclesiae Doctores existimarunt, occidentales tres in essentia divina personas asserendo ad Sabellianismum accedere, occidentales rursus cum intelligerent, vocem ὑποστασις apud graecos saepe οὐσιαν seu essentiam significare, existimabant, ab orientalibus tres in Deo essentias statui, atque ideo Arianismi accusarunt. Cognita tamen ex utraque parte utriusque vocis sensu concordia est reddita.

a) In epist. ad Corinth., quam genuinam esse constat ex Irenaeo, Clemente Alex., Origene, Eusebio et Hieronymo, qui illam citant. Ex qua S. Basilius l. de Spiritu S. producit hoc testimonium: „Vivit Deus, et Dominus Jesus Christus, et Spiritus Sanctus.“

Im zweiten Jahrhunderte zeugten dafür Justin a), Irenäus b), Athenagoras c).

Dann ferner zeuget für unser Dogma der heil. Dionysius von Alexandria in seinen Schriften.

Tertullian d) erklärte sich sogleich mit glühendem Eifer, wie auch der heilige Hyppolitus e) gegen Angriff dieses Geheimnisses, wie jeder Lehrer im dritten Jahrhunderte, z. B. Dionysius von Rom.

Merkwürdig ist da des Novatianus Zeugniß für dies Geheimniß f) wider den Sabellius.

Wie eiferte nicht der h. Athanasius, gewiß einer der größten Männer aller Zeiten, gegen die Anhänger des Sabellius, für die Drei-Einigkeit! g)

Man lese den h. Basilius h), den h. Epiphanius. i)

Spätere Väter hieher anzuführen muß man mir desto mehr erlassen, da jedermann überzeugt, jeder Vater zeuge da bei jedem Anlasse.

Nur berühre ich noch, der Christenglaube an die Drei-Einigkeit müsse allgemein und schon in jenen uralten Zeiten selbst Heiden bekannt gewesen seyn, sonst wäre Lucians oder eines Zeitgenossen Dialog, der den Titel Philopatris hat, nicht voll des Spottes auf die Drei-Einigkeit.

Mit Uebergehung des h. Augustin, der sich hierin auf alle bisherigen kirchlichen Schriftsteller beruft, k) will ich endlich

---

a) 2. Apolog.

b) L. 4. c. 14. et l. 2. c. 55.

c) In legatione pro Christianis.

d) Adversus Praxeam.

e) De De trino et uno.

f) L. De Trinitate c. 1. 12. 21. et. 22. — Lego Natalis Alex. 9. Dissert. saec. 2. art. 4. Propos. 2.

g) In oratione contra Sabellii Gregales.

h) Epist. 64. ad Neocaes. Eccles. Doctores.

i) Haeres. 55. et 62.

k) L. 1. de Trinitate c. 4. „Omnes, quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divi-

nur noch die zwei Concilien zu Antiochia vom Jahre 264 und vom Jahre 269 erwähnen, welche den Glauben an die Drei-Einigkeit wider den Paul von Samosata in Schutz nahmen.

Allerletzt genüge, daß der Gebrauch aller Zeiten und aller Orte, „im Namen des Vaters, und des Sohnes und des heiligen Geistes" zu taufen, allein schon vollstes Zeugniß der Ueberlieferung wäre, um nichts zu sagen von den uralten Liturgieen, Ritualen ꝛc., worin sich der Glaube an die Drei-Einigkeit unzählige Mal ausspricht.*)

C. Beweise aus den Glaubens-Symbolen und kirchlichen Entscheidungen.

16.) Bekanntlich sprechen alle unsere Glaubenssymbole die Drei-Einigkeit aus. Vom apostolischen nichts zu sagen, wie allerbestimmtest sprechen da nicht aus das Symbolum des Conciliums von Nicäa und des Conciliums von Constantinopel im vierten Jahrhunderte! Wie bestimmt das sogenannte athanasische!

Anderes hieher Bezügliche kommt in dieser Abhandlung bald vor.

Wir werden auch bald sehen, wie feierlich die Kirche wiederholt entschied, der heilige Geist gehe hervor vom Vater und vom Sohne, also ist die Drei-Einigkeit mit entschieden.

---

norum librorum ac novorum catholici tractatores hoc intenderunt secundum scripturas docere, quod Pater, et Filius et Spiritus S. unius ejusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres Dii, sed unus Deus."

*) Non satis caute interdum quosdam ex Patribus ante Concilium Nicaenum locutos fuisse de tanto Mysterio, negari non potest. Excusari tamen possunt, quia tunc nondum erant aperti Trinitatis hostes, ob quos cautius loquendum ipsis fuisset. Eorum denique Scripta a librariis corrupta sunt. Vid. Ant. Genuens. Elem. Theolog. Christ. T. 1. l. 2. c. 6.

17.) Mit Abscheu erhebt sich also unser unerschütterlicher Glaube an den angebeteten und alle Anbetung unendlich übertreffenden Drei-Einigen über die Gespinnste alter und neuer Ketzereien.*) Das unselige System des Faustus Socinus, der in unsern Tagen so viele stille Anhänger fand und annoch findet, will ich zur Warnung kurz darstellen. Dieser Faustus Socinus war Neffe des Lälius Socinus; dieser ältere Socinus starb im Jahr 1562 mit dem gottlosen Plane, die Religion zu reformiren; nun sein Neffe Faustus Socinus übernahm und vervollkommnete seinen Plan und gab das Buch heraus: „Von Jesus Christus dem Erhalter," in welchem er dessen Gottheit läugnet. Sein System: 1) In Gott sind nicht drei distincte Personen; nur Ein Gott in Einer Natur und Person. 2) Der einzige Vater ist dieser Eine Gott. 3) Daher ist Christus nur Mensch, auf gewöhnliche Weise empfangen, und Er existirte zuvor nicht, als in Gottes Verstande durch die Idee und die Vorhersehung.**) 4) Nichts desto weniger kann Christus Gott genannt werden, nicht der Natur nach, sondern der Gnade nach, und weil er als Sohn angenommen ist wegen übertreffender Tugend und Macht, womit Ihn der Vater ausgerüstet hat. 5) Christus zwar war von Gott erwecket und gesendet zum Heile der Menschheit, aber Er that nicht eigentlich Gott anstatt der Menschen genug. 6) Der heilige Geist ist nicht wahrhaft eine Person, sondern nur Gottes Kraft und Wirksamkeit.

Dies ist das gottlose System, dem man in dem Kantianismus huldigte und noch huldiget! Und ist Kant groß, wie groß erst Socinus!

---

*) So z. B. Apolinaristae et Cononitae videntur tres in Deo substantias et naturas admisisse.

**) Nur in diesem Sinne läßt bekannter Maßen auch Kant Christum ewig seyn. Er ist hierin kein origineller Denker, nur Socin's Nachtreter in Finsternissen unverschämten Unglaubens.

Zweiter Abschnitt.

Von der Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes insbesondere.

Der Inhalt dieses Abschnittes ist zwar schon bereits bis zur zweifellosesten Gewißheit erhoben. Zum Ueberflusse jedoch noch Einiges.

A. Die Gottheit des Sohnes.

18.) Auch hier könnte ich die Beweise für die Gottheit des Sohnes unmöglich erschöpfen. Viele kommen schon in der vierten Abhandlung vor, und viele sahen wir in der Abhandlung von der Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes.

Ich will hier nur noch ein und anderes berühren.

„Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei „Gott, und Gott war das Wort." Joh. I. 1. In so fern das Wort bei Gott ist, muß Es eine Person Gottes seyn; denn sonst klänge sehr unrichtig der Ausdruck, wie man nicht sagen könnte „Gott ist bei Gott," wenn man nicht auf Personen denkt. Aber dies Wort ist so bei Gott, daß Es Selbst Gott ist. Scharfsinnig sagt da ein neuer Ausleger:

„Unter diesem Worte versteht Johannes ganz und gar nicht die göttliche Weisheit und Kraft in abstracto, wie z. B. Sir. XXIV. 4., sondern eine Person; denn eine solche Fiction von einer blos personifizirten Weisheit Gottes steht im offenbarsten Widerspruche mit der Denkungsart und mit dem Zwecke des Johannes. Man vergleiche XX. 31. ꝛc. Dieser Meinung widerspricht auch Johannes, 1. Joh. I. 1. Und von der personifizirten göttlichen Weisheit oder Kraft kann man nicht sagen: Sie war bei Gott, V. 2.; Sie kam in ihr Eigenthum, V. 11.; Sie, nicht Gott der Vater, wurde Fleisch. V. 14. ꝛc. — — Da vor der Schöpfung nichts außer Gott war, so mußte der Logos in und bei Gott seyn. Joh. XVII. 5. Und Er war von Gott nicht getrennt, nicht abgesondert; Er war Selbst Gott; nicht zwar ganz identisch

nach den vorhergehenden Worten und nach dem griechischen Ausdrucke, sondern Er war Θεος, Gott, ohne Artikel, der Natur nach, — nicht aber ὁ Θεος, der Gott, von dem vorher die Rede war, der Person nach, wie es Christus Selbst nachmals ganz auffallend behauptet und gelehret hat, da Er Sich von dem himmlischen Vater immer unterschied und Sich den Sohn Gottes nannte." (Schnappinger.)

„Wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist, und „uns die Einsicht gegeben hat, auf daß wir den wahren „Gott erkennen und in seinem wahren Sohne seyen." a) — Im Griechischen heißt es: „und wir sind im wahren, in sei„nem Sohne Jesus Christus." *)

Und von diesem Sohne heißt es:

„Gleichwie der Vater die Todten auferwecket und leben„dig machet, so macht auch der Sohn, die Er will, lebendig." b)

Hier ist die Angabe zweier Personen unverkennbar; und von beiden wird gesagt, was nur von Gott gesagt werden kann.

„Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß „Er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn gerettet „werde." c)

Sich selbst senden ist etwas Undenkbares; also muß der Sohn eine von Gott dem Vater verschiedene Person seyn, aber eine Person, die Gott ist, wie Er; denn von diesem Sohne heißt es daselbst: „Wer an Ihn glaubet, wird nicht gerichtet, „wer aber nicht glaubet, der ist schon gerichtet, weil er an den „Namen des eingebornen Sohnes Gottes nicht glaubt." d)

Niemand kann als Eingeborner von sich selbst gedacht werden; somit muß der Sohn eine von Gott dem Vater ver-

---

a) 1. Joh. V, 20.

*) „In seinem Sohne," ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ — ἐν heißt da durch. Der Sinn ist: Wir sind mit dem wahren Gott vereinigt durch seinen Sohn.

b) Joh. V, 21. c) Joh. III, 17. d) Joh. III, 18.

schiedene Person seyn, aber Gott wie Er, sonst wäre Er nicht der Eingeborne.

„Nachdem Gott vor Zeiten verschiedene Male und auf „verschiedene Weise zu den Vätern durch die Propheten geredet „hatte, hat Er zuletzt in diesen Tagen mit uns durch seinen „Sohn geredet, welchen Er zum Erben aller Dinge eingesetzt, „und durch welchen Er die Welt*) erschaffen hat." a)

Durch sich reden, und sich selbst zum Erben einsetzen ist etwas Undenkbares; also ist der Sohn eine von Gott dem Vater verschiedene Person; aber eine Person, die Gott ist, weil Schöpfer.

B. Die Gottheit des heiligen Geistes.

19.) Auch hier werden wir die Beweise wieder nicht erschöpfen.

Petrus sprach einst zum unredlichen Ananias: „Warum „hat der Satan dein Herz eingenommen, dem heiligen Geiste „zu lügen? — Du hast nicht den Menschen, sondern Gott „vorgelogen!" b) Wäre der heilige Geist nicht Gott, wie könnte der Apostel Haupt so sprechen? Sage man meinetwegen nach neuerer Auslegungsweise immerhin, „dem heiligen Geiste" stehe hier meton. abstract. pro concret. und deute auf begeisterte Männer; so bleibt der Beweis doch, denn sie waren vom heiligen Geiste, den Jesus verheißen hat, begeistert.

„Jesus aber voll des heiligen Geistes — wurde vom „Geiste in die Wüste getrieben." c) **) In der Synagoge zu

---

*) Die Vulgata gibt mit „Saecula" wörtlich das griechische „τοὺς αἰῶνας," das heißt die Zeiten der Welt, das ist, die Welt, nach allen ihren Zeiten, die ganze Welt. Vergl. Joh. I, 3. Kolossi. I, 14.

a) Hebr. I, 1. 2.

b) Apostelg. 5, 3. 4.

c) Luk. 4, 1.

**) Der heilige Geist, die dritte Person Gottes, dem alles auf Heiligkeit beziehliche Gewirkte auf besondere Weise zugeeignet wird,

Nazareth fand Jesus im Buche des Propheten Isaias diese Stelle, die offenbar von ihm weissagte: „Der Geist des Herrn „ist über Mir; darum hat Er Mich gesalbet, und Mich ge„sendet, den Armen Gutes von Gott zu verkünden ꝛc.“ — „Und Er fieng an, ihnen zu sagen: Heute ist diese Schrift, „die ihr gehöret habet, erfüllet worden.“ a) Der heilige Geist, der Geist des Herrn — was könnte Er doch anders seyn als Gott?

Von diesem Geiste sagt Jesus anderswo: „Ihr werdet „empfangen die Kraft des heiligen Geistes, der über euch kommen wird.“ b) Was für eines Geistes Kraft? welcher Geist kann Kraft geben, als der heilige, der Gott ist? Soll da der heilige Geist gute Gesinnung heißen? kommt diese über Menschen? *) Wie ließe sich dieser Sinn mit andern Stellen ausgleichen? Von dem heiligen Geiste, der, wie der h. Paulus lehret, alle jene Gaben der Eine wirket, sagte derselbe Apostel: Er theile sie jedem aus, wie Er wolle. c) Wer kann so austheilen, er sey denn Gott?

„Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seyd, und daß „Gottes Geist in euch wohnet?“ d)

„Wohl wahr hat der heilige Geist durch den Isaias ge-

---

trieb Christum in die Wüste. Hier nur Jesu subjective Liebe unter dem heiligen Geiste verstehen wollen, ist willkührlich und ganz gegen den Ton der heil. Schrift.

a) Luk. 4. Vergl. Is. 50, 1. 2.

b) Apostelg. 1, 8.

*) „Sunt quidem, sagt Gemeiner Dogm. T. 1. §. 291. Schol., quaedam Scripturae loca, in quibus Spiritus Sancti nomine designantur dona et charismata; at vero hoc minime obstat, quo minus Spiritus Sanctus a donis et virtute Dei distinctus sit, cum alia clara adsint Scripturae loca, in quibus ab iis distinguitur. Effectus itaque pro causa ibi memorantur, ubi Dona Dei nomine Spiritus Sancti designantur.“

c) I. Kor. 12, 11. „Haec autem omnia operatur unus atque „idem Spiritus, dividens singulis, prout vult.“

d) I. Kor. 3, 16.

sprochen." a) Wer, als Gott, kann durch einen Propheten sprechen? *)

Selbst Jesus sagte: „Er werfe durch Gottes Geist Teufel aus." b)

Der heilige Geist reinigt uns von den Sünden. Wer kann dies denn Gott? „Ihr seyd abgewaschen, ihr seyd ge„heiliget und gerechtfertiget — durch den Geist unsers Gottes." c) **)

20.) Die Väterlehre könnte nicht reichlicher zeugen für die Gottheit des heiligen Geistes. Wir wollen nur berühren. Die Stellen da citirter Väter mag man bei Natalis nachlesen. d) Tertullian e) zeuget da; ferner der h. Athanasius, f) dieser sagt, es sey Ueberlieferung und Glaube der katholischen Kirche, den Christus angegeben habe, die Apostel geprediget und die Väter bewahret. Der h. große Basilius, g) sich auch auf die allgemeine Ansicht berufend, wie der h. Gregor von Nazianz. h)

21.) Andere Väter übergehend, und nur im Vorübergehen das hohe Alterthum des Lobspruches: „Die Ehre sey dem

---

a) Apostelg. 28, 25.

*) Vergl. Ps. 94, 8. mit Hebr. 3, 7. — Jerem. 31, 33. mit Hebr. 10, 15. 16.

b) Matth. 12, 28.

c) 1. Kor. 6, 11.

**) Legen Neuere, z. B. Schnappinger, dies auf die gottgefälligen Gesinnungen aus, so sind diese denn doch Wirkungen des heiligen Geistes. Mir geht aber diese Deutung nicht ein. Hier ist die Rede von „abgewaschen, geheiliget, gerechtfertigt seyn," das sind ja Wirkungen: wer hat sie gewirkt? Etwa wohl der heilige Geist, der eben mit der heiligmachenden Gnade die Liebe gibt.

d) H. E. T. 8. in Saec. 4. Dissert. 43.

e) Advers. Praxeam cap. 13.

f) In epist. ad Serapionem.

g) L. de Spiritu S. c. 9. 12. 16. 21. 22.

h) Orat. 37.

heiligen Geiste," a) erwähnend, berufe ich mich auf das erste allgemeine Concilium von Constantinopel, das in seinem Symbolum bekennt, „der heilige Geist sey Herr und Belebender und mit dem Vater und dem Sohne anzubeten und zu verherrlichen, und Er habe geredet durch die Propheten."

Endlich will ich noch berühren das Synodalschreiben des Papstes Damasus von J. 382 an Paulinus von Antiochia, das Theodoret (l. 5. H. E. c. 11.) anführt. In diesem Schreiben werden alle mit dem Fluche belegt, die nicht sagen, der heilige Geist, wie der Vater und der Sohn, sey, und sey allzeit gewesen, und Er sey der wahre Gott und anzubeten wie der Vater und der Sohn, und die drei Personen seyen wahre Personen, einander gleich, *) immer lebend, Alles zusammenfas-

---

a) Der heil. große Basilius L. de Spiritu S. zeugt schon zu seiner Zeit von hohem Alterthume dieses Lobspruches, und beweißt, er sey schon im ersten Jahrhunderte und fortan gebräuchlich gewesen, als Zeugen anführend den Clemens von Rom, den Athenagoras, den Irenäus, die zwei Dionysiusse, den Origenes und andere.

*) Nämlich der Natur oder Substanz nach gleich. Drei Personen, Eine Natur: so lehrte immer die Kirche. Diese Einheit und Identität der göttlichen Wesenheit in dem Vater, und dem Sohne und dem heiligen Geiste drückte die griechische Kirche durch das Wort ὁμοουσία aus; ὁμός heißt zusammengebracht, vereinigt, gleich, ähnlich; und οὐσία Wesen. Dies Wort kommt in dieser Materie schon vor dem Concilium zu Nicäa vor, schon bei Tertullian advers. Praxeam. Im Grunde gleich viel sagend mit ὁμός ist ὅμοιος gleich, ähnlich; und so hieße ὁμοιουσία dasselbe, was ὁμοουσία; aber das erstere ward von den Katholiken verworfen in dem Sinne der Halbarianer, welche damit nur Aehnlichkeit und nicht Gleichheit bezeichneten. Einige Väter aber, besonders der heil. Meletius, meinten gründlich, das Wort ὁμοιουσία, wenn es Gleichheit ausdrücken soll, drücke den Glauben des Conciliums von Nicäa genugsam aus.

send, Sichtbares und Unsichtbares, Alles beurtheilend, Alles belebend, Alles machend, Alles rettend.

22.) Mit neuem Schwunge des sichersten Glaubens lasset uns die Irrthümer alter und neuer Ketzereien gegen die Gottheit des heiligen Geistes verachten!

Schon zu Zeiten der Apostel gab es deren, die in Absicht auf den heiligen Geist irrten. a) In Betreff der Saducäer behauptet es der h. Epiphanius, vom Valentin der h. Athanasius. Der berüchtigste Feind des heiligen Geistes war im Alterthume Macedonius, ein Arianer. Er gründete um das Jahr 360 neue Ketzerei, lehrend, der heilige Geist sey bloßes Geschöpf, Gottes Minister und an Würde weit unter Ihm. Diese Lästerung Gottes wurde in dem Concilium zu Alexandria im J. 362, dann in den zwei Concilien zu Rom unter Damasus, und im allgemeinen zu Constantinopel noch in demselben Jahrhunderte mit größtem Abscheu verflucht.

Dritter Abschnitt.

Von dem Erzeugtwerden des Sohnes, und dem Hervorgehen des heiligen Geistes.

A. Von dem Erzeugtwerden des Sohnes.

23.) Der Vater ist es, von dem der Sohn hervorgeht, und der Sohn ist mit dem Vater das Eine Principium, von dem der heilige Geist hervorgeht. Also Hervorgehungen in Gott. *) Auch in unserem Geiste geht der Gedanke aus dem

---

a) Teste S. Ignat. in ep. ad Trall.

*) Processiones in Deo. „Processio in genere significat originem, emanationem, emissionem, productionem unius ab alio; vel juxta S. Irenaeum l. 2. haer. c. 28. prolationem, nuncupationem, adapertionem, quae omnia sunt synonima. Processio alia est immanens, quae habet ter-

Denken hervor und die Liebe aus dem Lieben. Gott erkennt Sich, vom Erkennenden geht die Erkenntniß hervor; Gott liebet Sich, vom Liebenden geht hervor die Liebe. Da hat denn die Vernunft wahrlich nicht über Vernunftwidriges zu klagen.

Jene Schriftstellen, in welchen es heißt, eine Person werde von einer andern gesendet, haben den Sinn, die gesendete gehe von der sendenden hervor;*) denn von Sendung, die ein Auftrag wäre, kann da die Rede unmöglich seyn, weil da kein Ansehen der einen Person über die andere statt haben kann, wo jede das höchste Wesen ist. Der Vater erscheint in der h. Schrift nirgend als Gesendeter, weil Er von keiner Person hervorgeht. Wohl aber ist von Ihm gesendet worden der Sohn, und von beiden der heiligen Geist, der als der andere Tröster zur Menschheit herabkam.

24.) „Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen," a) sprach Jesus; als Mensch ist Er vom Vater nicht ausgegan-

---

minum suo principio insitum et immanentem: alia transiens, quae habet terminum a producente distinctum et extra illum positum. Item processio alia est perfecta, cuius terminus est subsistens" (quod bene notandum) „et ejusdem cum principio producente naturae et substantiae: alia est imperfecta, cujus terminus vel non est quid subsistens, vel si est quid subsistens, habet diversam numero naturam. Graeci processionem προβολήν vacant, i. e. interprete Tertulliano adversus Prax. c. 8. prolationem rei alterius ex altera. Hanc vocem nonnulli Patres orthodoxi rejecerunt, quia suspecta erat; nihilominus ab aliis catholicis Doctoribus in sensu catholico retenta fuit." Schram, Theol. Dogm. T. 1. §. 149. Schol.

*) Dieser Sinn liegt in solchen Stellen eben nicht geradezu, aber doch nebenher und zugleich: denn der Begriff vom Senden führt doch immer auf etwas, was ein Principium ist; vom Sendenden geht ja doch immer etwas aus.

a) Joh. 16, 28.

gen, sondern als Gottes göttliches Wort: als Mensch ist Er erschaffen.

„Mein Sohn bist Du, heute habe Ich Dich erzeugt.“ a) Der h. Paulus läßt uns nicht zweifeln, da sey Gottes eigener Sohn gemeint. b)

Deßwegen nennt die ganze Kirche zu allen Zeiten das Hervorgehen des Sohnes ein „Erzeugtwerden.“

Für dieses Erzeugtwerden, um von der Väterlehre nichts zu melden c), erklären sich alle unsre Glaubenssymbolen. *) Das sogenannte athanasische sagt: „Der Sohn ist nur von dem Vater, nicht gemacht, noch erschaffen, sondern erzeugt.“ Man bedenke, wie oft die Kirche in feierlichen Entscheidungen, welche entweder die Drei-Einigkeit oder die Gottheit Christi betreffen, den Sohn Gottes als Gott von Gott ausspricht. Ist Er Sohn, so ist Er erzeugt.

Es ist also vielfach entschiedenes Dogma, der Sohn Gottes werde vom Vater erzeugt. **)

---

b) Psalm 2. 7.

a) Vergl. Hebr. 1, 5.

b) Vieler Väter angeführte Stellen kann man z. B. bei Natalis nachlesen, z. B. H. E. T. 8. Diss. 42.

*) Um Väter richtig aufzufassen, bemerke man, was da Wiest sagt: „Antiqui isti Patres (z. B. Athenagoras ꝛc.) revera duplicem statuunt et recte statuunt Verbi generationem, unam propriam et aeternam, qua Verbum ab aeterno a Patre genitum est, et alteram impropriam et temporalem, quando Verbum in operibus ad extra manifestatum est.“ (Demonstr. Dogm. Tom. IV. pag. 480.)

**) Zur Erudition Einiges aus der Schule: 1) „Pater intelligendo seipsum generat filium.“ 2) Dictio Patris, qua dicit Filium, consistit in ipso essentiali et tribus Personis communi actu intelligendi, eique solum addit relationem Patris, sive dicentis; quia intelligere non est Productivum Filii, nisi prout est in Patre, alioquin etiam Filius et Spiritus S.

Der heilige Geist geht zwar auch aus dem Vater hervor; aber nicht nur aus dem Vater, sondern auch aus dem Sohne; nun den Vater und den Sohn kann der Hervorgehende nicht zum Vater haben, kann also nicht erzeugt werden; dies kommt nur dem Sohne zu. Der Sohn ist die Erkenntniß Gottes, also das ebenfalls göttliche Bild Gottes; Gott der Vater principirt dasselbe; und der ist ja Vater, der ein Bild von Sich, von seiner Natur und Wesenheit aus sich principiret; so ein Bild principiren und das „Erzeugen" ist einerlei. Nicht das Bild Gottes ist formäl der heilige Geist, weil nicht das Wort, nicht die Erkenntniß Gottes; Er ist

---

producerent Verbum. Ergo solum per modum complementi connotat relationem Patris: unde praeter ordinem, quem intellectio dicit ad objectum cognitum, intellectio personalis seu dictio alium ordinem habet ad terminum productum: simul enim versatur circa objectum cognoscendo et circa terminum producendo; cognoscendo enim producit, et producendo cognoscit." Haec Schram juxta communiorem Theologorum sententiam. (Theol. Dogm. T. I. §. 153. Schol. I.) 3) „Communius asserunt, Verbum divinum formaliter et essentialiter procedere ex cognitione eorum quae sunt in Deo formaliter et necessario. 4) Pater filium non genuit successive, aut per naturae divisionem et multiplicationem. 5) Pater Filium ab aeterno semper generat. 6) Optime scribsit non nemo: „Si quaeris cum Arianis, Paterne filium volens an nolens genuerit; quaero vice versa: Deusne volens, an nolens Deus sit?" 7) Filius, cum non habeat essentiam numero ab essentia Patris distinctam, et quoad ipsam essentiam suam sit a se, neutiquam a Patre proprie dependens dici potest. Cum vero causa id dicatur, quod continet in se rationem existentiae alterius entis essentiâ vel numero ab illo diversi, nequit Pater causa Filii adpellari; Graeci tamen interdum Patrem causam Filii adpellant, sed principium originis intelligentes, quia vox αἰτία latius patet, quam vox causa. Haec Schram. §. 154. Schol. I.

die Liebe, und formal diese; die Liebe ist aber vom Vater und vom Sohne, also nicht Sohn.

Daher muß es der wahrhaft denkende Philosoph richtig und schön finden, daß in den göttlichen Schriften und in der Lehre der heiligen Kirche nicht dem heiligen Geiste, sondern nur dem Worte das Sohnseyn, das „Erzeugtwerden" zugeeignet wird. Das athanasische Symbolum sagt entscheidend, der heilige Geist werde nicht erzeugt, sondern Er gehe hervor. Dieser Unterschied ist also Dogma.

B. Ueber das Hervorgehen des heiligen Geistes.

25.) Unser katholisches Dogma ist es, der heilige Geist gehe von dem Vater und dem Sohne als Einem Principium hervor.

Die Philosophie kann da nichts einwenden, da sie das Liebendseyn des Vaters und des Sohnes nur als Ein Liebendseyn ansehen muß, und nicht läugnen kann, dies Eine Liebendseyn sey des heiligen Geistes Eines Principium. *)

26.) Daß der heilige Geist hervorgehe vom Vater, sagt mit ganzer Bestimmtheit uns Christus. a) **)

Da aber Jesus sprach, Selbst Er sende den heiligen Geist, b) so folget, derselbe gehe nicht nur vom Vater, sondern auch von Ihm, dem Sohne, aus.

Ferner sagte Jesus, „der heilige Geist werde von dem Sei-

*) Der heilige Geist wird auch die „Einigung (unio, et communio) die Umfassung (amplexus) die Verbindung, (nexus) und der Kuß genannt. Lauter Ausdrücke, Er sey die Liebe.

a) Joh. 15, 26.

**) Daß hier nur vom Ausgehen, und nicht vom Gesandtwerden die Rede sey, zeigt der Contert.

b) l. c.

nigen nehmen;" a) heißt dies nicht auch, Er gehe aus? Und eben daselbst sprach Jesus, alles, was der Vater habe, sey auch Sein, und darum habe er gesagt, der heilige Geist werde von dem Seinigen nehmen; ist da nicht mit ausgesprochen, Er gehe wie vom Vater, so auch vom Sohne hervor? *)

27.) Wie uns an diesem Hervorgehen von dem Vater und dem Sohne die heilige Schrift nicht zweifeln läßt, so auch nicht die Lehre der Väter. b) **)

An der Ueberlieferung bei den Lateinern zweifelt hierin Niemand; aber die bei den Griechen würde uns schon das

---

a) Joh. 16, 14, 15.

*) Ueber die Worte Jesu: „Alles, was der Vater hat," schreibt ein Theolog sehr richtig: „In hoc textu τὸ omnia tamdiu secundum totam suam extensionem est accipiendum, donec nulla gravis adest ratio in oppositum. Quod τὸ omnia non possit extendi ad Paternitatem et Generationem, gravis adest ratio, quia hanc pater filio propter relativam oppositionem communicare non potuit. Excepta itaque paternitate dicendum est, filium omnia habere, quae habet pater, si nulla adest ratio sufficiens ex iis, quae Patri et Filio communia sunt, excipiendi virtutem spirativam; jam vero nulla adest."

b) S. Athanas. or. 3. contra Arianos. — S. Hilarius l. 2. de Trinit. — S. Basilius l. 3. contra Eunom. — S. Augustin. L. 4. de Trinit. c 20. — S. Anselm. integrum tract. de hac materia scripsit. — S. Epiphan. Ancor. n. 67. — S. Gregor. Nyss. l. 1. Eunom. — Cyrill. l. 34. Thess.

**) Sagen griechische Väter per filium, so sagen sie anderswo ex. Das Florentinum hat im Decretum unionis erklärt, die Väter wollen mit dem per nur sagen, auch der Sohn sey Principium. — Aber besser sagt man nicht per: wollte man aber mit per ein Instrument bezeichnen, so wäre es Ketzerei und Unsinn.

Synodalschreiben des heiligen Cyrillus von Alexandria verbürgen; dies Schreiben erließ er im Namen der Bischöfe Egyptens an den Nestorius, und es wurde im Concilium zu Ephesus gutgeheißen. In diesem Schreiben wird in bestimmtestem Ausdrucke gesagt, der heilige Geist gehe vom Vater und vom Sohne hervor. a)

Wir dürfen nach der Entscheidung mehrerer allgemeinen Concilien b) an diesem Dogma nun nimmer zweifeln. *)

28.) Der Vater und der Sohn einander liebend geisten (spiriren) den heiligen Geist, den darum die heilige Schrift „Liebe" nennet.

Der Vater und der Sohn sind nicht zwei Principien des heiligen Geistes, sondern Eines.

Dafür steht die Kirche. Man lehrte es uns mit ausdrück-

---

a) „Non est ab eo (filio) alienus, quandoquidem Spiritus Veritatis nominatur; Christus autem Veritas est, et proinde quoque ab illo atque a Deo patre procedit."

b) Man citirt allgemein dafür: Ephesin. Act. 13. — Calcedonens. Act. 53. — Synod. V. collat. 6. act. 18. — Lateran. IV. et Florentin. auch Lugdun. II.

*) Hinc merito additum est Symbolo Constantinop. „Spiritum S. procedere a Filioque." Haec additio est certe vox Ecclesiae, ergo decidens omnino, utique in orbe catholico resonans. Quo tempore vero haec facta fuerit additio, eruditi litigant. Videatur Natalis H. E. T. 8. Dissert. 37. art. 3. In Concilio Lugdunensi secundo, ut narrat Natalis, sub Gregorio X. Symbolum cum additione istarum vocum" „Filioque" a Graecis Latinisque solemni ritu decantatum est, hac sententia ter repetita: „Qui ex Patre Filioque procedit." Graecis tamen indultum, quod rogaverant, ut Symbolum suis in Ecclesiis, absque illa additione canerent, legerent et servarent. Tandem in Synodo Florentina, utriusque Ecclesiae consensu et suffragio additio horum verborum „Filioque" adprobata est.

lichen und bestimmten Worten zu Lyon, a) mit Verdammung derjenigen, welche sich zu behaupten erkühnen, der heilige Geist gehe vom Vater und vom Sohne als von zwei Principien und nicht als von Einem hervor. Auch zu Florenz entschied die Kirche so. b) Diesen Begriff der Offenbarung faßten schon Väter auf. c)

29.) Verwerflich ist nach alle dem der ketzerische Irrthum der Griechen, der heilige Geist gehe nicht vom Sohne aus. Dieser Irthum begann um das Jahr 640. bei den Griechen um sich zu reißen.

Da dieser Irrthum im achten Jahrhunderte heftiger aufloderte, veranlaßte er erst mehrere Partikularconcilien. d) Auf die Umtriebe des Photius entstand endlich im J. 863. ein förmliches Schisma. — Im fünfzehnten Jahrhunderte haben sich die Griechen zu Florenz mit den Lateinern in dieser Glaubenssache vereinigt; aber der verhärtete Markus von Ephesus verführte Viele wieder zum vorigen Irrthume. *) Indessen wur-

---

a) C. Fideli, de summa Trinitate.

b) „Ab unico Principio et unica Spiratione."

c) S. Basilius l. 2. contra Eunom. — S. Augustin. l. 5. de Trinit. c. 14. — S. Anselm. De processione Spiritus S.

d) Concil. Gentiliacense propre Lutetiam anno 767. sub Pipino Francorum Rege. — Forojuliense anno 791. — Francofordiense a. 797. — Aquisgranense a. 809. et Arelatense a. 863. — Barense a. 1097.

*) Wollen sich die Griechen darauf berufen, daß Jesus gesagt hat, der heilige Geist gehe vom Vater aus Joh. XV. 26; so hat Er ja nicht gesagt, daß der heilige Geist nicht von Ihm ausgehe. Es wäre also nur ein kraftloses argumentum negans. Ja vielmehr folgt aus dieser Lehre Jesu unser Dogma: denn der Vater und Sohn haben Alles gemeinsam, (quatenus non obstat oppositio relativa); also auch das Principium seyn in Bezug auf den heiligen Geist.

den die Bestimmungen des Conciliums von Florenz durch kein öffentliches entgegengesetztes Glaubensbekenntniß verworfen, und somit, (mag sich etwa sagen lassen,) ist der Irrthum von derselben Zeit an mehr Privatirrglaube, als der ganzen griechischen Kirche.

Vierter Abschnitt.

Vermischte Bemerkungen.

30.) Unter den drei göttlichen Personen gibt es keinen Vorzug der Größe oder was immer für einer Vollkommenheit. Dies sieht die Vernunft leicht ein. *)

Der Glaube der Kirche hat uns dies obendrein entschieden. Das sogenannte athanasische Symbolum spricht aus: „In dieser Drei-Einigkeit ist nichts Früheres oder Späteres, nichts Größeres oder Minderes, sondern alle drei Personen sind sich mitewig und gleich." **)

31.) Der Vater, der, wie das athanasische Symbolum spricht, „von keinem gemacht, noch erschaffen, noch erzeugt ist," ist in dem Sohne, und Sie Beide im heiligen Geiste, und Er in Ihnen. Wie könnte es anders seyn, da Sie Eine und dieselbe Wesenheit haben und Ein Gott sind.

---

*) Die Schule sagt: Ratione ordinis in subsistendo in Divinitate primus est Pater, secundus est Filius, tertius est Spiritus S." Hunc et S. Scriptura figit ordinem (Matth. 28.) et Patres eundem agnoscunt. Ferner sagt die Schule: „In tribus divinis personis non datur ordo perfectionis, nec virtutis agendi ad extra, nec temporis, nec dignitatis.

**) Gott liebet Sich genug, hiemit unendlich, hiemit mit unendlicher Liebe, die so groß ist als Er; und diese ist der heilige Geist. Eben mit so unendlicher Erkenntniß erkennt Er Sich. Schön sagt Augustin: „Seipsum dicens Pater genuit Verbum per omnia aequale Sibi. Non enim Seipsum integre perfecteque diceret, si aliquid amplius aut minus esset in Ejus Verbo, quam in Ipso." L. 15. de Trin. c. 14.

Dieſes Seyn der Perſonen in einander heißt bei den Griechen περιχώρησις, bei den Lateinern Circuminsessio. — Die Väterzeugniſſe für dieſelbe hat Petav. l. 4. de Trinit. c. 16.

32.) Ungeachtet der Einheit der Natur und dieſes Ineinanderſeyns der Perſonen ſind ſie doch formäl von der gemeinſchaftlichen Natur*) und noch mehr von einander verſchieden.**)

Allezeit hat man jene in Gottes Kirche als Irrlehrer verabſcheut, welche, wie Noëtus um das J. 245 und nach ihm der Erzketzer Sabellius thaten, den Unterſchied der Perſonen unter einander läugneten.

Dieſer Unterſchied der Perſonen und die Einheit in Abſicht auf die Natur geben uns an, wie wir uns von dieſem allerheiligſten und ewig aller Anbetung unerreichbaren Geheimniſſe ausdrücken ſollen. Man thut da am Beſten, wenn man ſich an die ſchon einmal entweder von der Kirche ſelbſt gebrauchten, oder doch von ihr allgemein geduldeten Ausdrücke hält.***)

---

*) Imo distinctio formalis Dei naturam inter ac Personas vix sufficere videtur; nam Verbum distinctius est Verbum, quam Natura Dei; alias non potuisset caro fieri; quin simul, et Pater caro factus fuisset immo et Spiritus Sanctus. Subtilia sunt isthaec, ac vocibus omnino aptis destituimur in re adeo sublimi, ut et cogitatione destituamur.

**) Die Schule ſagt: „Pater et Filius et Spiritus S. sunt realiter a se distincti.“ Sat acris distinctio et fors nimia. Schola autem ea, quorum alterum est ab altero, sive qua Causâ, absque ulteriore distinctione realiter dicit distincta. Patres melius dixere, Personas ab invicem personaliter esse distinctos.

***) „Deus, recte Triunius, seu Trinitatis, seu Trini nomine designatur; male vero diceretur Ternio, Ternitas, Triplicitas, Triformitas; quia haec nomina trium rerum substantialiter distinctarum numerum et compo-

33.) Aus dem Erzeugtwerden des Sohnes und dem Hervorgehen des heiligen Geistes ergiebt sich, daß in Gott Beziehungen sind, nämlich zwischen dem Vater und dem Sohne, und zwischen ihnen beiden als Einem Principium und dem heiligen Geiste. *)

34.) Endlich darf nicht unbemerkt bleiben, daß die heilige Schrift und die Sprache der Väter sowohl als der Theologen einer der drei Personen oft so was gleichsam zueignen, was allen dreien zukommt, und dies zwar hauptsächlich in Absicht auf Geschöpfe.

So z. B. wird dem Vater die Ewigkeit, die Allmacht, die Schöpfung zugeeignet, da doch der Sohn und der heilige Geist so eigentlich als der Vater ewig, allmächtig und der Schöpfer sind.

---

sitionem important." Haec Schram Theol. Dogm. T. I. §. 162. Schol. 2. — Idem §. 158. Schol. I. : „Bene dicimus: Pater, Filius et Spiritus S. creant mundum; male vero dico: sunt creatores mundi; sed dicendum est, creator, ne pluralitas essentiae inferatur."

*) Die Schule sagt: „In deo sunt Relationes reales." Relatio autem in divinis personis est ordo unius personae ad alteram. Cum quaelibet Processio duplicem postulet relationem, personae producentis ad productam et productae ad producentem; et cum in Deo non sint nisi duae processiones: facile intelligitur, quatuor tantum in Divinitate esse relationes. Relatio Patris ad Filium Paternitas, Filii ad Patrem Filiatio, patris et filii ad Spiritum sanctum Spiratio activa, et Spiritus Sancti ad Patrem et Filium Spiratio passiva adpellatur. Per se patet, Spirationem passivam non eo in sensu accipi debere, quasi Spiritus Sanctus procedens patiatur. Relationes comparatae cum Essentia Dei, ut jam indicavi, ab ea realiter non distinguuntur. — In Concilio Florentino Patres hoc axiomate theologico usi sunt: „In divinis omnia „sunt unum, ubi non obstat oppositio relativa." Adeo ut non liceat dicere: v. gr. Pater et Dei natura duo sunt;

Dem heiligen Geiste wird die Güte, die Heiligkeit, die Heiligung unser gleichsam wie eigenthümlich zugesprochen, da doch auch der Vater und der Sohn gut sind und heilig und uns heiligen.

Wo die h. Schrift und die Vätersprache und die Theologen einen solchen gleichsam zueignenden Ausdruck gebrauchen, wäre es auffallende Klügelei, ihn zu verdrängen; denn wir wissen ja, wie ein solcher Ausdruck gemeint ist. So ist es allgemein angenommen, den Vater, die erste Person in der Gottheit, unsern Vater zu nennen, obgleich der Sohn und der heilige Geist, ganz genau gesprochen, mit ihm unser Vater sind.

* * *

Und nun wollen wir diese kleine Abhandlung vom unendlich Großen mit den entscheidenden Worten des athanasischen Symbolums in anbetendem Glauben beschließen:

„Wer immer selig werden will, dem ist vor Allem nöthig,

---

unum enim sunt, cum Pater sit et ipsa natura; non tamen Pater est et Filius, licet hic et ipsa sit natura. — Relationes in Deo certo sunt relationes quidem, sed vix tutus dixeris, non esse Personas in Deo nisi relationes; certe voces Persona, suppositum, hypostasis, ab Ecclesia adoptatae et aliud, quod non solum relatio sit, indicare videntur. Hinc jure merito communior est sententia, tres esse in Deo subsistentias relativas. Es tu filius et relatio ad Patrem tuum; num ideo es mera relatio. Non ergo est contra rationis principia, personas divinas esse subsistentias relativas. Expressio Pater et Filius, quae toties in sacris occurrit literis, subsistentias relativas innuit. Si Verbum Dei qua tale non subsisteret, Filius dici vix posset; tuumne Verbum Filium tuum dixeris? O mysterium omnino non explicandum: Una substantia tres continens subsistentias! Nil tale in creaturis, quae substantiae sunt individuae et numero plures, invenitur. Solus Deus talis est, ideoque Mysterium omni intellectui impenetrabile.

daß er halte den katholischen Glauben; wer immer diesen nicht ganz und unverletzt hält, der wird ohne Zweifel auf ewig zu Grunde gehen. Dies ist aber der katholische Glaube, daß wir Einen Gott in der Dreieinigkeit, und die Dreieinigkeit in der Einheit verehren, ohne die Personen zu vermengen, noch die Substanz zu trennen. Eine andere Person ist die des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des heiligen Geistes. Allein, nur Eine Gottheit ist die des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes; gleiche Herrlichkeit, gleiche Majestät. Wie (qualis) der Vater, so der Sohn, so der heilige Geist..... So denke jeder von der Drei-Einigkeit, der das Heil erlangen will."

Erste Beilage

zur

Abhandlung:

Von Gott dem Dreieinigen.

Verschiedenes.

Inhalt.

I. In Betreff göttlicher Eigenschaften.
II. Von der heiligsten Dreieinigkeit überhaupt.
III. In Betreff der Gottheit des heiligen Geistes insbesondere.
IV. Ueber die philosophische Erklärung und die besondere kirchliche Feier des Geheimnisses der Dreieinigkeit.
V. Ueber die Hervorgehung des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne noch etwas insbesondere.
VI. Merkwürdigere ältere Theologen, die von Gott und über das Geheimniß der Dreieinigkeit geschrieben haben.
VII. Practische Folgerungen aus der Lehre von der Dreieinigkeit.

I.

In Betreff göttlicher Eigenschaften.

1.) Es darf uns nicht wundern, daß unter den verderblichen Socinianern Vorsta a) und Kuper b) läugneten, Gott sey allvollkommen; und daß Thom. Hobbes sagt, mit dem Worte „unendlich" könne man keine Notion verbinden, c) und daß der berühmte Göttinger Philosoph Sam. Hollmann die Unendlichkeit Gottes zu läugnen scheint. d)

a) Tract. de Deo. Steinfurt, 1610. 4. pag. 234.
b) Arcana Atheismi revelat. L. 2. c. 7.
c) De cive cap. 15. §. 14.
d) Instit. Pneumatologiae et Theologiae nat. Göttingae 1780. 8.

2.) Einige Juden im alten Bunde verfielen nach der Bemerkung des h. Hieronymus a) so weit, daß sie wähnten, Gott werde in Jerusalems Tempel eingeschlossen.

Unter den Socinianern läugneten Gottes Unermeßlichkeit Faust. Socinus selbst, b) und Johann Krellius; c) unter den Arminianern Simon Episkopius d) und Stephan Kurcelläus e); unter den Calviniſten Johann Pincier f), Philipp Cäsar g); unter den Protestanten Gottfried Sticher h).

3.) Wider die Erhabenheit Gottes über Alles, durch die Er mit keinem Wesen etwas Gemeinsames haben kann, verstoßen mit derbem Unsinne die Pantheisten. Es gab schon früher Pantheisten, wie auch später, deren Irrthum Philosophen unter einer andern Gestalt angenommen haben. Wiest schreibt i): „Philosophi gentiles Strato Lampsacenus, Parmenides, Stoici docuerant, Deum ab universo hoc non distingui, dicti propterea Pantheistae. Saec. 13. errorem Pantheistarum resuscitavit Almaricus Theologus Parisiensis, in Concilio Lateranens. IV. damnatus. Saeculo elapso errori huic novam formam induit Benedictus Spinoza, qui docuit: k) Unicam tantum existere substantiam, duobus infinitis attributis praeditam, cogitatione scilicet et extensione infinita; entia vero finita oriri necessario adtributorum istorum

---

a) In cap. 66. Isaiae.
b) In defens. Animadvers. pag. 46.
c) In tract. de Deo c. 27.
d) Instit. Theolog. L. 4. sect. 2. c. 13.
e) Instit. Relig. Christian. L. 2. c. 4.
f) Tract. 4. de Sacram. L. 1. p. 307.
g) Disput. II. Apolog. Thes. 70.
h) Sendschreiben vom künftigen Zustande des Menschen. S. 20.
i) Libr. cit. §. 5. **) ***)
k) Ethices part I. operibus posthumis insert.

modificatione, et quidem animas modificatione cogitationis; corpora autem modificatione extensionis etc. Nactus est Spinoza opinionis suae sectatores non paucos, quos inter ex Belgis sunt Ludov. Meier, Medicus, Fried. van Leenhof, Minister Calvinianus, Henric. Wiermarsius, Pontianus van Hatten; ex Gallis Comes Boulanvilliers etc.; ex Italis Albertus Radicati, Comes de Passerani etc.; ex Anglis Joann. Tolandus, et Anton. Collinus etc.; ex Germanis Theodor. Lud. Lau, Christian. Edelmann etc. qui diversis scriptis errores Spinozae quaquaversum propagarunt."

„Nominandi hoc loco ii sunt, qui 1) omnia, atque Deum ipsum corpus esse docuerunt, inter hos potissimum Thomas Hobbesius nomen suum profitetur. a) 2) Quidam Anglorum Philosophi, qui ipsum spatium Dei proprietatem, vel organum sensorium dixerunt, scilicet Samuel Clarckius, Isaac Newton, Henricus Morus, Joann. Pordage. 3) Illi antiqui Philosophi, qui Deum dixerunt animam mundi ubique diffusam. 4) His a nonnullis adjungitur Petrus Bayle, eoquod de simplicitate sceptice disputans b) eam infinitis difficultatibus subjacere propugnet."

4.) Wider die Lehre der Offenbarung, daß in Gott die Eigenschaften weder von der Wesenheit, noch unter sich ja nicht reel distinct seyen, und in Ihm nicht im mindesten eine Zusammensetzung statt habe, verstieß im zwölften Jahrhunderte Gilbert Porretanus, der in einem Concilium zu Reims auf Betrieb des h. Bernard verdammt wurde. Im vierzehnten Jahrhunderte verbreitete Gregor Palamas unter den Grie-

a) In adpendice ad Leviathan. cap. 3.

b) Réponse aux quest. d'un Provincial. Tom. IV. p. 219.

chen verwandten Irrthum. a) Im sechszehnten Jahrhunderte bestritten die Einfachheit Gottes, in Ihm Accidentien annehmend, unter den Socinianern Faust. Socinus selbst, b) und Joh. Krellius c); unter den Arminianern Steph. Curcellaus d) und Philipp von Limborch e); ja die Arminianer haben in ihrem öffentlichen Glaubensbekenntnisse f), es gebe in Gott Accidentien.

5.) Spinoza verfiel so weit, daß er behauptete, man könne Gott keinen Verstand zueignen. g)

Ein gewisser Waltherus Lochardus, der wegen Verbreitung verschiedener Irrthümer im Jahre 1722 zu Köln auf den Scheiterhaufen geschleppt wurde, behauptete Gott wisse die Uebel nicht, die auf Erde geschehen.

Petrus Poiret lehrte, h) Gott wisse Kinderspiele, Läppereien und Handlungen der Bösen nicht, weil solche Dinge seiner Kenntniß unwürdig seyen.

Die Vorhersehung künftiger Dinge sprachen Gott ab unter den Socinianern Faust. Socinus selbst i), und Joh. Krellius k) ꝛc. Andere Irrlehrer zogen sie in Zweifel, z. B. Petrus Bayle l) *)

---

a) Mehr hierüber bei Petavius Theol. Dogm. de Deo L. I. c. 2.
b) In defens. animadvers. in adsert. Theolog. p. 44.
c) Libr. de Deo et attrib. c. 32. p. 675.
d) Instit. Relig. Christ. L. 3. c. 3. §. 5.
e) Theol. Christian. p. 56. n. 11.
f) Apologia pro confessione eorum, qui vocantur Remonstrantes 1629. 4.
g) Ethices Part. I. prop. 31.
h) Oeconomiae divinae. L. I. c. 5.
i) Praelect. Theolog. c. 10.
k) Libr. de Deo et attrib. c. 22.
l) Dict. hist. art. Jansenius. not. g.
*) Dies und das in den nächsten zwei Nummern Enthaltene gehörete zwar in die Abhandlung von der Schöpfung; hier nahm ich aber es auf, weil mehrere Thorheiten hier figuriren, die verwandt sind.

6.) Ueber das in einer andern Abhandlung zu berührende System der Scientia media*) in Gott, wovon Molina Erfinder ist, und das vornehmlich unter den Jesuiten Begünstiger fand, und über daraus gekünstelte Erklärung der Concordia gratiae cum libero arbitrio, — über diesen Zankapfel der Thomisten und Molinisten durch zwei Jahrhunderte und endlich über die daraus veranlaßten famösen congregationes de auxiliis sagt Wiest a): „Nolo recensere, quae utrinque odiosissime sibi objecerint partes litigantes, altera alteram haereseos accusante. Plura de tota Controversia vide apud Livin. Meier b), qui causam molinistarum, et Jac. Hyacinth. Serry c), qui causam Thomistarum pluribus et totis viribus agunt."

7.) Wider die Offenbarungs-Lehre, daß Gottes Willensbeschlüsse ewig und unveränderlich sind, verstießen Faust. Socinus d) und Joh. Krellius e), der Gott Launen zumuthet, wie die heidnischen Dichter ihren Göttern f); unter Arminianern Simon Episkopius g) und Konrad Vorstius, h) welcher noch obendrein sagt, Gottes Wesenheit und Wille seyen reel distinct, was auch andere Arminianer lehrten.

---

*) Eine andere Schulansicht von Gottes Wissen ist die Distinctio Scientiae divinae in Scientiam simplicis intelligentiae, qua res mere possibiles, et scientiam visionis, qua res quocunque tempore et quacunque ratione existentes videat." Diese sonderbare Distinction ist das Steckenpferd der Thomisten gewesen. — Die Scientia media sei aber die, „qua Deus videat conditionate futura."

a) Inst. Theologiae Dogm. Tom. II. L. 1. c. 1. Sect. 1. §.***)
b) Histor. controvers. de divin. gratiae auxiliis.
c) Historia congregationum de auxiliis gratiae divinae.
d) Praelect. Theolog. Racoviae 1609. p. 24.
e) Praelect. de Deo ejusque attribut. 1630. 4. cap. 32.
f) Libr. cit. cap. 29.
g) Instit. Theolog. L. 4. sect. 2. c. 20.
h) In not. ad Disput. 3. p. 190.

Auch Lactantius scheint der Gottheit Leidenschaft anzudichten. a)

8.) Die Freiheit Gottes verdunkelte, um von den Stoikern, die Gott dem Fatum unterwarfen, nichts zu sagen, unter den Christen im zwölften Jahrhunderte Petrus Abälard, b) jedoch widerrief er diesen seinen Irrthum. c) Im vierzehnten Jahrhunderte läugnete Wikleff Gottes Freiheit. d) Thomas Hobbes setzte Gottes Freiheit unter die unmöglichen Dinge e), so auch Spinoza f). Im vorigen Jahrhunderte verwarf Robinet wie den Willen, so die Freiheit Gottes g) *)

II.

Von der heiligsten Dreieinigkeit überhaupt.

1.) In Betreff der Kunde, welche die Platoniker von der Dreieinigkeit hatten, und in so ferne sie selbe der Urtradition verdanken mußten, wenn nicht auch den jüdischen Schriften, will ich etwas aus Wiest h) hieher setzen. **)

„Observandum ex opposito est: 1. Quod Plato

---

a) De ira Dei c. 3.

b) Theolog. Christ. Tom. V. p. 1353. in thesauro P. Martene.

c) Apud Wiest Libr. cit. §. 8. *)

d) Siehe Bossuet Histoire des variations — Libr. II. cap. 39.

e) Hoobs tripos. Londini 1684.

f) Ethic. part. I. prop. 17. in schol.

g) De la Nature, Tom. 8. Part. 6. chap. 32.

*) Der Leser reflectire selbst, welche Theologie sich außer dem Schooße der Einen Kirche bilde!

h) Libr. cit. §. 67. *)

**) Lieberm ann sagt: „Libenter concedimus, adumbrationem quandam hujus mysterii exstitisse inter profanas gentes; at probari nunquam poterit eam ex naturali ratione fluxisse. Dicendum potius cum plerisque Patribus, hanc utut obscuram cognitionem ad omnes gentes ex antiqua generis humani traditione dimanasse.“ (Instit. T. III. pag. 159.) Lesenswerth ist hierüber Stolberg, G. d. R. J. Chr. 1. Band. S. 474. ꝛc.)

generatim obscuro dicendi genere usus sit, ut vix certi quidpiam colligi possit. 2) Quod per verbum intellexerit personam in divinis genitam, et ab aeterno subsistentem, et non potius notionem idealem omnium rerum, quas Deus produxit, imo licet intellexerit personas, eas tamen in essentia unum esse Deum, unde, quod Plato cognoverit et docuerit, unde, inquam, solide probatur? Sane Joann. Clericus pluribus probare conatur a), mysterium Trinitatis Platoni plane fuisse incognitum, atque existimat, Platonem finxisse tres Deos, quorum primus major esset secundo et tertius anima mundi, idque concludit ex verbis discipulorum Platonis Plotini, Numenii, aliorumque. Card. Bessarion monet b), ea, quae in scriptis a religione christiana alienis referuntur, a dogmate catholico non parum remota esse, et longe aliorsum spectare. Non minus Joann. Bapt. Cripus monet c): Scripta Platonis quam plurimis imposuisse. 3) Non pauci existimarunt etiam ex S. S. Patribus, Platonem, quacunque demum ratione quaedam hausisse ex libris sacris Judaeorum, ubi de Trinitate Personarum nonnulla occurrunt, eaque illum suis additamentis immutasse, prout observat Cl. Christoph. Koecherus d); atque vel aliqualis haec adumbratio S. S. Trinitatis in scriptis Platonicorum occurrens sufficiens esse potuit, ut S. S. Patres contra Gentiles disputantes inde peterent argumentum, ut aiunt, ad hominem. Confer Gemeinnützige Betrachtungen. Erlang. 1780. 46 Stück S. 625. — 4) Platonici juniores cum scripserint, postquam lux Evangelii

a) Epist. crit. Epist. 8.
b) L. 2. contra calumniat. Plat. c. 4.
c) De Philosophis caute legendis, p. 37.
d) In opere: Hugo Grotius illustratus, p. 393.

toti orbi illuxerat, ex scriptis Apostolorum et Evangelistarum quod quaedam hauserint, dubitari vix potest, atque verosimile plane est, quod invidia ducti religionis christianae, cujus hostes erant, articulum hunc studiose ad sua placita detorserint. Confer Cl. J. G. Arn. Oelrichs opus: Commentatio de Doctrina Platonis de Deo. Marburgi 1788. 8."

2.) Im Koran der Muhammedaner kommt zwar eine Spur von der Lehre der Dreieinigkeit vor; allein in selbem wird sie auch verworfen, wie denn die Muhammedaner sie öffentlich verwerfen, weßwegen sie einst ihre Schreiben so begannen: „Ehre sey Gott, der weder einen Gefährten, noch eine Gattinn, noch einen Sohn hat." a)

3.) In Betreff der Juden nach Christus scheinen Mehrere derselben über dies Geheimniß sich der Lehre der Christen zu nähern, und man hat bereits Spuren der Lehre von der Dreieinigkeit aus ihren Schriften gesammelt. b)

4.) Unter die Ketzer, welche dies anbetungswürdigste Geheimniß bestritten, gehört Photinus, dessen Lehre in mehrern Synoden verdammt wurde.

Im zwölften Jahrhunderte soll, wie der h. Bernard bezeugt c), Petrus Abälard den Sabellianismus auferwecket haben; aber andere behaupten, dessen sei er rein gewesen. d)

Von jenem frühen Ketzer Sabellius schreibt Wiest e):

---

a) Siehe Mr. de Marigny Historia Arabum Part. I. p. 321.

b) Unter diese Sammler gehören Raym. Martini Pugio fidei. Lipsiae 1687. Fol. — Petrus Galatinus. De Arcanis Cathol. veritatis. Libr. XII. Francof. 1702. Fol. — Joan. Christian. Wolf Bibliotheca Hebr. Part. I. p. 1134. et Part. III. p. 1143. Und andere.

c) Epist. ad Innoc. II.

d) Ihn vertheidigen hierin Natalis Alex. Histor. Eccles. saec. XI. et XII. dissert. 7. art. 8. und Lud. El. de Pin Bibliothèque des Auteurs eccles. Tom. 9. chap. 7.

e) L. cit. §. 70. *).

„Sabellius errorem suum hausit a Noeto Smirnensi Magistro suo, et ante Noetum eundem jam fovebat cum Hermogene Praxeas, quem contra quosdam illius defensores errore Sabellii vere captum fuisse, pluribus probant Sebast. le Nain de Tillemonta) et Nicol. le Nourry. b) Primum autem Sabellianismi originem repetit Cl. Christian. Wormius c) a Simone Mago. Sabelliani dicti quoque sunt Patripassiani, quoniam omnia ea, quae S. Scriptura filio tribuit, quorsum et Passiones Christi pertinent, Patri adscribebant, atque a Tertulliano dicti sunt Theopaschitae, eoquod divinam essentiam quoque passam dicerent, qua de re apud Dionys. Petavium d) plura videas, et de Photini erroribus in Matth. Laroquani dissertatione: De Photino Haeretico, ejusque multiplici damnatione. Genevae 1670. 8."

Den Sabellianismus haben im siebenzehnten und im achtzehnten Jahrhunderte wieder, jedoch in anderer Form die hervorgezogen, welche sagten, der Vater, der Sohn und der heilige Geist seyen nur tres divinitatis modi; daher heißt man sie Modalisten. Aber sie kommen in Bestimmung der modi ja nicht überein; einer z. B. sagt: „Persona prima est bonitas Dei, secunda sapientia, et tertia potentia;" ein anderer sagt: „Deus est mens, quae ab aeterno seipsam intellexit et amavit; intellectus est filius, amor autem Spiritus S." e)

5.) Noch ekelhafter wäre die Erwähnung, wie Akatholiken und Naturalisten den Sabellianismus durch öffent-

a) Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. Tom. III. Part. I. p. 126.

b) Adparat. ad Biblioth. max. Patrum Tom. I. p. 341.

c) Historia Sabelliana cap. 3. §. 2.

d) Dogm. Theolog. Tom. V. L. 1. c. 3. §. 7.

e) Mehreres von dem Gerede der Modalisten siehe bei Wiest L. cit. §. 70. **).

liche Schriften ungescheut neuerdings verbreiteten. Unter den Akatholiken nenne ich da nur C. Fr. Bahrdt; nach ihm hat Gott drei Personen, wie z. B. Titius, der da Gatte, Schriftsteller und Künstler ist, drei Personen vorstellet a). — Sam. Steinbart, der alle Mysterien, somit auch das der Dreieinigkeit verwirft. b) — Bernard Basedow läugnet die Gottheit Christi und so das Geheimniß der Dreieinigkeit. c)

Die Naturalisten verhöhnen dies Geheimniß als Erfindung der Platoniker und als widerspruchvolles, abgeschmacktes Hirngespinnst. Diesen scheint sich auch Petrus Bayle zu nähern. d)

6.) Wieder andere verfielen in einen dem Sabellianismus gerade entgegengesetzten Irrthum, die drei göttlichen Personen seyen drei Götter; man nennt sie Tritheiten. Die Zeit des Ursprunges dieser Irrlehre ist unter den Gelehrten streitig; jedoch geben die Mehresten das sechste Jahrhundert an; der Urheber soll Askusnage, ein syrischer Philosoph seyn; der Förderer dieser Irrlehre sei aber ein gewisser Johannes gewesen, ein aristotelischer Philosoph, mit dem Beinamen Philopon, der Religion nach ein Eutychianer. *)

Diese Irrlehre wärmte im elften Jahrhunderte Roscelli-

---

a) Vorschläge zur Aufklärung und Berichtigung der Lehrbegriffe unserer Kirche. Riga 1771. 8.

b) System der reinen Philosophie, oder Glückseligkeitslehre. Züllichau 1785. 8.

c) Vermächtniß für das Gewissen. Dessau 1774. 8.

d) Dictionaire hist. et critiq. art. Pyrrhon, et Quest. aux Provinc. Part. 2. chap. 159.

*) Wiest schreibt L. cit. §. 71.: „Tritheismi quoque Patres Nicaenos accusarunt ex Acatholicis; — verum ex opposito inter ipsos Acatholicos ab errore Tritheitarum vindicarunt hos Patres plures Eruditi; imo ipsi, jam Ariani, Patrum Nicaenorum hostes, satis vindicarunt eosdem, cum Patres hos continuo Sabellianismi adcusarint.“

nus, ein Franzose, auf, wie sein Schüler Petrus Abälard a) und der h. Anselm b) bezeugen.

Am Ende des siebenzehnten Jahrhunderts schien der Tritheismus wieder Vertheidiger zu haben. Sieh Wiest l. c.

III.

In Betreff der Gottheit des heiligen Geistes insbesondere.

1.) Mit Entsetzen wollen wir hier die Läugner der Gottheit des Sohnes Jesu Christi, und somit die Läugner der zweiten Person in der Gottheit übergehen, und nichts melden von den engländischen Erneuern des Arianismus, dessen auch Johann Lockius und Isaak Newton angeklagt werden. c)

In Betreff der Offenbarungslehre von der dritten Person in der Gottheit, erneuerten im sechzehnten Jahrhunderte einige Wiedertäufer die Ketzerei des Macedonius.

Im sechzehnten Jahrhunderte standen, wie wider den heiligen Geist, so wider alle drei göttlichen Personen die sogenannten Antitrinitarier auf, unter Anführung des Michael Servet, eines Spaniers und Arztes, der seiner Lehre wegen im J. 1553 zu Genf verbrannt ward.

2.) Unter denen, welche zwar nicht öffentlich den Socinianern *) beitraten, ihre Lehre aber dennoch entweder ganz oder doch zum Theil annahmen, nenne ich die Remonstrantes, welche den Sohn und den heiligen Geist dem Vater unterord-

---

a) Epist. 21.

b) Tract. de Fide Trinitatis. opp, p. 41. edit. Cl. Gerberon.

c) Siehe Wiest Libr. cit. § 72.

*) Von der Ausbreitung der Socinianer schreibt Wiest Libr. cit. §. 74.: „Sociniani hodie non solum in Transylvania, verum etiam in Borussia sedem fixerunt, Belgio foederato, et in Anglia, ubi dicuntur Subordinati, eo quod Patri filium, et Spiritum S. subordinent, et illo inferiores statuant."

nen und somit Ungleichheit der Majestät und der Vollkommenheit unter den Personen annehmen.

Dann den Clerus von Genf, dem Mr. d'Alembert a) den Socinianismus mit offenen Worten vorwirft.

Den Johann Clericus; dieser lehrt von der heiligsten Drei-Einigkeit: „Si Socinianorum sententiam eligis, plana erunt omnia“ b)

Daß in England überhaupt sehr Viele socinianisch denken, beweisen Decrete des Königes und des Parlamentes, welche schon im Jahre 1714 und 1721 den Bischöfen und Predigern auftrugen, die alte Lehre von der heiligsten Drei-Einigkeit zu lehren und dem Volke zu verkünden.

IV.

Ueber die philosophische Erklärung und die besondere kirchliche Feier des Geheimnisses der Dreieinigkeit.

1.) Gegen das Unternehmen, dies Geheimniß ganz zu erklären, lege ich aus Wiest c) folgendes zur Beherzigung dar:

„Agitur de mysterio sublimissimo, supra rationem posito, et cujus existentiam tantummodo ex revelatione accepimus; conticescat humana ratio, et quod S. Scriptura docet mysterium, humiliter credat, non curiose scrutetur. Docent id summi Pontifices, et quidem Gregorius XI. damnavit sequentem propositionem Lullanam: Omnes articuli fidei possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas et evidentes. Item sub Paulo V. a censoribus sequens proscripta est propositio: Mysterium Trinitatis est demonstrabile per rationes naturales. Porro S. Tho-

a) Encyclopédie art. Génève.

b) In Epist. Theol. Epist. 3.

c) l. c. §. 80. **).

mas ad scopum nostrum ait: „Qui autem probare nititur Trinitatem Personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat: 1. quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est, ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt; unde Apostolus dicit (Hebrae. 9.) quod fides est de rebus non adparentibus. ——— 2. Quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem; cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quae non sunt urgentes, cadit in irrisionem infidelium; credunt enim, quod hujusmodi rationibus innitamur, et propterea credamus. a) — Um wie viel würdiger und hehrer thut die heilige Kirche, da sie da nicht eitel grübelt, sondern glaubend anbethet!

2.) Das Fest der heiligsten Dreieinigkeit, das die Kirche insbesondere feiert, obschon zuletzt sich alle Feste auf die unendlich Anbetungswürdige beziehen, wird von einigen vom sechsten Jahrhunderte unter Papst Pelagius abgeleitet; andere ziehen den Ursprung ins neunte Jahrhundert, andere ins zwölfte.

In Rom begann man es erst im zwölften Jahrhunderte. Man vergleiche Joseph Bingham. b)

V.

Ueber die Hervorgehung des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne noch etwas insbesondere.

Ueber den Vers (Johannes XVI. 14) „De meo accipiet" aus dem man beweist, der heilige Geist gehe auch vom Sohne hervor schreibt Wiest c): „Dum Graeci ad vocem de meo addunt Patre, adstruunt aliquid, cujus nullum in textu occurrit vestigium, quemadmodum etiam vestigium nul-

a) Part. I. Quaest. 32. art. 1.
b) Orig. et antiq. Eccles. L. 20. c. 7.
c) Libr. cit. §. 109. *).

lum occurrit expositionis: de meo sermone, de meo Thesauro accipiet. Favent autem ex opposito Latinorum expositioni: de mea substantia, de meo esse, versiones antiquae. Sic Persica vertit: a me accipiet; Arabica: accipiet de eo, quod meum est; Aethiopica: Totum, quod habet, meum est; Syriaca: quippe qui de me est. Porro hanc expositionem adsumunt Patres graeci, scilicet St. Epiphanius a), Didymus b) et St. Cyrillus Alexandr. c), qui ait: „Quoniam consubstantialis filio est, procedit-que per eum, omnem ipsius in omnibus perfectissimam habens essentiam et virtutem, ideo dicit: de meo accipiet."

VI.

Merkwürdigere ältere Theologen, die von Gott, und die über das Geheimniß der Dreieinigkeit geschrieben haben.

1.) Franc. Titelmannus, Tract. de superbenedicta Trinitate. Antverpiae 1530.

2.) Leon. Lessius, Libri de Perfectionibus divinis, Antverpiae 1620.

3.) Ant. Bern. de Quiros, Selectae disputationes de Deo, Lugduni 1654. in fol.

4.) Joann. Lallemandet, de Dei natura, attributis, et Trinitate Personarum, Lugduni 1656. in fol.

5.) Did. Ruiz de Montoja, de Voluntate Dei et propriis actibus ejus. Lugduni 1630. in fol.

6.) Caspar de Ribadeneira, Tract. de Voluntate Dei, Compluti 1655. in 4.

---

a) In Ancorato n. 67.

b) L. II. de Spiritu.

c) L. 10. et 11. in Job.

7.) Mich. Vasquez, Tract. de Augustissimo Trinitatis Mysterio, Lugduni 1617. in 8.

8.) Gregor. de Valentia, Libri V. de Trinitate, Ingolstadii, 1586. in 4.

9.) Jacob. Gretserus, Disputationes de SS. Trinitatis Mysterio etc. Ingolstadii 1598. in 4.

10.) Vinc. Ramirez, Tract. de scientia Dei, Madriti 1708. in Tom. II. in fol.

11.) Carol. Wittasse, Tract. de Attributis divinis, de SS. Trinitate etc. Parisiis 1722. in 12.

12.) Joann. Lamius, Libri VI. de recta Christianorum in eo, quod Mysterium SS. Trinitatis adtinet, sententia. Florentiae 1733. in 4.

13.) Joann. Bapt. Corticcius, Dissertatio de divinis Nominibus, Viennae 1753.

14.) Honorat. Tournely, Praelectiones Theolog. de Mysterio Trinitatis, quas in scholis sorbonicis habuit. Paris. 1726. 8.

15.) Dionys. Petavius, Dogm. Theolog. Libri VII. de sanctiss. Trinitate.

16.) Placid. Stürmer *), Dogma Scholasticorum de unitate in Trinitate collatum, Venet. 1772. 8. et Viennae 1773. 8.

---

*) Defendit, patres tribus personis tres essentias inter se aequales tribuisse, et Scholasticos primum unitatem essentiae numericam induxisse; quam sententiam, si vera sit, multi putant, ad retundendos adversariorum conatus optimam esse. — Verum haec sententia inprimis Tritheismum utut subtilem continet. — Tum vero ea opinio patribus adeo probata haud fuit, ut potius palam unitatem naturae et trinitatem personarum asserant; demum ea opinio vix cum effato et decreto concilii Lateranensis unitatem specificam a Joachimo assertam damnantis conciliari potest. etc.“ — Haec Dobmayr Theol. Dogm. Tom. 5. §. 91. 3) *).

17.) J. L. Isenbiehl, Tract. de Trinitate et Unitate, Moguntiae 1787. in 4.

18.) Ant. Oehmbs, Opuscula de Deo uno ac Trino ad genuinam Evangelii doctrinam et Ecclesiae Traditionem. Moguntiae 1789. in fol. minor.

19.) Coelestin. Trunk, Disquisitio in veram originem dogmatis Christiani de SS. Trinitate. Moguntiae 1786. 8.

20.) Mich. le Quien, Dissert. de processione Spiritus S.

VII.

Practische Folgerungen aus der Lehre von der Dreieinigkeit.

1.) In unsern Zeiten ist es Sitte unter den Theologen, auch die practische Seite der Mysterien und der Dogmen zu zeigen, das heißt darzulegen, was wir für unser Leben der übernatürlichen Tugend aus dem Mysterium zu lernen haben.

Dies zu zeigen ist wirklich sehr schön; und es in der ganzen Dogmatik zu verfolgen, ist sehr herzerhebend.

Und möglich ist dies überall; denn die Wahrheit ist immer auch Güte; die Güte reizet zur Liebe; also jedes Geheimniß, das für den Verstand Wahrheit ist, ist Güte für den Willen, reizet zur übernatürlichen Liebe Gottes und seines Eingebornen Jesus Christus. Die Glaubensmysterien sind uns, was die Sonne ist, zur Erleuchtung und zur Erwärmung.

Daher verdienen Scholastiker Tadel, daß sie bei ihren spitzfindigen Vorträgen das Erwärmende der Mysterien nicht an das Herz der Wärme bedürftigen Menschheit brachten.

Ganz anders die heiligen Väter der Kirche!

Aber anderer Seite müsse man beim Streben, das Practische der Mysterien und aller Glaubensdogmen ꝛc. zu zeigen, sich hüten, daß man nicht zu lehren scheine, dieselben haben nur in so weit Werth, als wir ihnen eine practische Seite ab-

gewinnen können; oder der Glaube an dieselben sey nicht schon für sich von Gott gefordert, sondern er wolle nur eine practische Anwendung derselben. Dies wäre Irrlehre, wider das Grundsystem der ganzen katholischen Kirche.

Ferner müsse man bei der Darstellung der practischen Seite der Mysterien und aller Dogmen auf der Hut seyn, daß man ja nicht zu einer bloßen natürlichen Vernunftmoral herabsinke. Man bleibe mit dem Schwunge des Glaubens in der Höhe des Uebernatürlichen!

Dies sey ein für alle Mal gesagt.

Was übrigens mich betrifft, so wird in diesem Werke die practische Seite wenigstens nicht ganz übergangen werden; da und dort wird der Leser Veranlassung finden zu eigenen Beherzigungen, in denen ich ihn durch meine Worte nicht stören will.

2.) Das hochheiligste Geheimniß der Dreieinigkeit ist für uns schon darum unendlich wichtig zu wissen, weil auf demselben die Menschwerdung des Sohnes Gottes beruhet, der da ist unser Tugendlehrer, unser Lebensbeispiel, unser Grund des Heiles auf Erde und aller Erwartungen auf die Ewigkeit.

3.) Sind der Vater und der Sohn und der heilige Geist drei Personen und doch Ein Gott; so suchten auch wir, die wir Viele sind, doch Eins zu seyn in der Liebe, in Gott durch Jesus Christus. Welch eine Ehre für uns, so Eins zu seyn! Wer kann die Worte Jesu lesen oder hören, ohne die ganze Süße der Einigkeit der Liebe zu kosten; sie ganz genießen werden wir dort, wo diese Einigkeit vollkommen seyn wird. „Heiliger Vater, erhalte sie in Deinem Namen, die Du „Mir gegeben hast, auf daß sie Eins seyen, wie Wir — Ich „in ihnen, und Du in Mir, auf daß sie vollkommen Eins „seyen, und die Welt also erkenne, daß Du Mich gesendet „hast, und daß sie von Dir geliebet werden, gleichwie Du „Mich geliebet; — Ich habe ihnen Deinen Namen kund ge„macht, und will ihn noch mehr kund machen, auf daß die

„Liebe, womit Du Mich geliebet hast, in ihnen sey und Ich „in ihnen." a)

4.) Wie versüßt es unser manchmal herbes Leben, daß wir mit dem h. Augustinus zum heiligen Geiste, zum Geiste des Vaters und des Sohnes, zum Geiste, der die Liebe ist, beten können, weil wir wissen, daß Er ist: „Komm Du, der Du den Demüthigen das Wachsthum gibst, und die Stolzen zu Grunde richtest; Du bist das wahre Licht, das Licht, welches die Wahrheit ausspricht; das Feuer Gottes bist Du, und der Lehrer der Geister, uns durch die Salbung alle Wahrheit lehrend; der Geist der Wahrheit, ohne den es unmöglich ist, Gott zu gefallen." b)

---

a) Joh. 17.
b) Libr. Soliloq. c. 32.

Zweite Beilage

zur

Abhandlung:

Von Gott dem Dreieinigen.

Noch Verschiedenes.

Inhalt.

I. Ueber die Aechtheit der Stelle 1. Joh. V. 7.

II. Wie es kam, daß der Canon des allgemeinen Conciliums zu Constantinopel (allda des ersten) nur dahin entschied, daß der heilige Geist vom Vater ausgeht.

III. Wie der Beisatz filioque entstand.

IV. Irrthümer von Engländern über das Geheimniß der allerheiligsten Dreieinigkeit.

V. Eine Bemerkung in Betreff der kirchlichen Lehrweise über dies Geheimniß.

VI. Wie der Ausdruck „Vater" in der h. Schrift vorkomme.

VII. Eine Stelle aus dem h. Augustin über die Sendungen göttlicher Personen.

VIII. Etwas noch über Einwürfe a priori.

I.

Ueber die Aechtheit der Stelle 1. Joh. V. 7.

1.) Mir ist kein Dogmatiker der katholischen Kirche, der ein Gewicht hat, bekannt, der die Aechtheit dieser Stelle nicht vertheidiget. Eine solche Uebereinstimmung der Theologen machet auf mich immer großen Eindruck, weil ich in ihr den Sinn der Kirche wahrzunehmen glaube. Dobmayr schreibt über diese Stelle in seiner Dogmatik a): „In hac Apostoli

a) Tom. V. §. 81.

declaratione totam doctrinam tum de diversitate Patris, et Filii et Spiritus Sancti, tum de unitate naturae contineri, communior fuit Theologorum opinio; donec Richardus Simon authentiam versiculi septimi, et alii etiam vim probandi in dubium vocarint."

2.) Bekannt ist, daß in neuern Zeiten J. S. Semler, ein Akatholik, sich wider die Aechtheit dieser Stelle erklärt hat. a) Der Akatholik Hezel hatte sie zuvor vertheidigt, dann aber glaubte er den Gegenbeweisen des Protestanten Griesbach weichen zu müssen: und seitdem meint man auf protestantischer Seite, der Streit sey entschieden.

3.) Daß neuere katholische Schriftausleger, z. B. Schnappinger, da zweifeln, darf uns nicht auffallen, da man in unsern Zeiten den Einwürfen der Akatholiken überhaupt zu viel Würdigung schenkt.

Ernst sagt da Liebermann: „Levioris eruditionis et vix non dicerem temeritatis cujusdam indicium est, in tota hac tractatione gravissima argumenta, quae pro authentia textus pugnant, ne indicare quidem, optimorum et doctissimorum Catholicorum interpretum ac theologorum auctoritatem pensi habere, omnia autem ex protestantium et recentiorum quorundam placitis definire." b)

4.) Nebst den in der Abhandlung angeführten Beweisen will ich noch einige anführen, die aber ja nicht alle sind.

a) Die griechischen Codices, die Hervagius gebraucht hat bei seiner Herausgabe der Biblia Sacra graeca V. ac N. T. Basileae 1545 — haben diesen Vers.

b) Wiest bemerkt c), ihn haben auch die „Codices, quos Benedictus Arias Montanus in opere regio ann. 1571, edito secutus est; eos autem antiquissimos esse constat ex praefatione, in qua Arias sic loquitur:

---

a) Historische und kritische Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen in der Dogmatik. I. Stück.

b) Instit. Theolog. Tom. III. pag. 336.

c) Demonstratio Dogmatum cathol. etc. Tom. IV. P. I. pag. 358.

Granvellanus Cardinalis Bibliorum graecorum exemplaria suis impensis ad Vaticanam fidem descripta et diligentissime collata ad nos misit."

c) Ihn haben auch, wie Wieſt bemerkt a): „Codices, quos adhibuerunt Editionis Complutensis Auctores, ubi in praefatione Franc. Ximenius Cardinalis ad Leonem X. sic loquitur: Id aperte testari possumus, maximam laborum partem in eo praecipue fuisse versatam, ut castigatissima omni ex parte vetustissimaque exemplaria pro Archetypis haberemus, quorum quidem tam hebraicorum, quam graecorum ac latinorum multiplicem copiam variis ex locis non sine summo labore conquisivimus. Atque ex ipsis quidem graeca Sanctitati Tuae debemus, quae ex apostolica Bibliotheca *antiquissimos* tum V., tum N. T. codices perquam humane ad nos misisti, qui nobis in hoc negotio maximo fuerunt adjumento. Huic ergo Complutensi editioni, utpote vetustissimorum exemplarium Archetypis conformi, plurimum omnino tribuendum. Quae contra objici solent, solvit in laudato Programmate b) Cl. Pfeiffer. Confer quoque opus Goezii contra Semlerum, cujus paradoxa ille egregie confutavit."

d) Den beſagten Vers hat jene ſo alte lateiniſche Ueberſetzung, aus der ihn unſere Vulgata hat. — Auch die armeniſche Ueberſetzung hat ihn. Und warum haben ihn die Socinianer in der deutſchen Ueberſetzung beibehalten? — Um das zehnte Jahrhundert waren nur mehr wenige lateiniſche Exemplare, in denen dieſer Vers fehlte.

---

a) L. c.

b) Nämlich Triada testium in coelo. Erlangae 1771. 4.

e) Wieſt citirt für die Aechtheit dieſes Verſes auch folgende Zeugniſſe aus dem kirchlichen Alterthume a):

„Saeculo IV. adducunt hunc textum Phoebadius et Auctor operis S. Athanasii temporibus proximus in opere: De unitate Trinitatis libr. I. Item Auctor libr. adversus Varimondum disputans contra Arianos."

„Saeculo V. refert Victor Vitensis, in Africa Episcopus, confessionem fidei Hunnrico, Vandalorum Regi, ann. 485 ab Episcopis Africanis numero 416 in concilio congregatis, cui praesidebat Eugenius, Episcopus Carthaginensis, oblatam, in qua teste Victore, b) adserunt: Ut adhuc luce clarius unius Deitatis esse cum Patre et Filio Spiritum S. doceamus, Joannis Evangelistae testimonio comprobatur; ait namque, tres sunt etc. Ubi notandum est, quod, si ea aetate textus non fuisset habitus genuinus, Arianis, contra quos agebant, fraus facile innotuisset."

„Textum hunc excitat S. Eucherius Lugdunensis." c)

„Saec. VI. M. Aurelius, d) qui simul testatur, se magno labore consuluisse priscos codices."

f) In den griechiſchen Ritualien kommt dieſer Vers vor, z. B. im Lectionarium Ecclesiae graecae, das zu den Monumenten des fünften Jahrhundertes gehört. e)

g) Dieſer Vers ſteht in der griechiſch-lateiniſchen Profes-

---

a) l. c. pag. 360 — 361.

b) Libr. 3. de persecutione Vandalica.

c) In formula spiritualis intelligentiae, cap. 9.

d) In complexion ad cap. 5. Epist. 1. Joann.

e) Sieh hierüber Allatius in dissert. de libris ecclesiast. Graecorum.

sio fidei des vierten Conciliums am Lateran, dem die Griechen beiwohnten, ohne dagegen eine Einrede zu thun.

5.) Lösen wir aber auch Einwürfe auf.

Erster Einwurf. „Diesen Vers haben so viele alte „griechische Handschriften nicht."

Antwort. Diesen Handschriften können wir, dem Gesagten zufolge, andere entgegenstellen. Und wie viele andere Handschriften, die wir nicht mehr besitzen, mochten ihn haben!

Thun die Gegner sich hier gar viel auf den Codex Alexandrinus zu gut, so sagt der Akatholik C. Fr. Stefow a): „Codex Alexandrinus ist ja, gleichwie auch die übrigen griechischen Codices, von keinem viro Apostolico fidemirt, vielweniger das Autographon aus Johannis Feder, sondern eine bloße menschliche Nachschrift, und von ihrem Entstehen an, — wenn sie auch, wie nimmer zu erweisen ist, die älteste Copie des Originals wäre, — den Schicksalen aller menschlichen Schriften unterworfen zu achten. Daher ihr desto weniger eine normative Autorität beigelegt werden kann, wenn über die Verschiedenheit dieser und jener Lesart im neuen Testament geurtheilt werden soll."

Zweiter Einwurf. „Aber alte Väter berufen sich nicht auf diesen Vers."

Antwort. Andere alte Väter beriefen sich darauf. Wie viele Schriften, in denen sich Väter darauf beriefen, mögen wir nicht mehr haben! Endlich bleibt das Argument immer nur negativ. Wiest bemerkt auch b): „Patres contra Arianos disputantes non tam mysterium Trinitatis probare necessum habebant, quam divinitatem Christi. Insolens igitur videri non debet, quod aliis Scripturae dictis pugnaverint." — Was da Wiest sagt, läßt sich sagen auch auf den

---

a) Freimüthiges Bekenntniß der christl. Dreieinigkeitslehre. Hamburg 1786. S. 25.

b) l. c. pag. 364.

Dritten Einwurf. „Das Concilium von Nicäa und das von Sardika beriefen sich nicht auf diesen Vers."

Auf jeden Fall bewiese dieses als negatives Argument nichts.

Daß doch die Protestanten so gern mit negativen Beweisen sich abgeben!

6.) Wer sich über alles dies mehr Kunde wünscht, lese Prud. Marana), Goldhagenb), Stolbergc) ꝛc.

C. Fr. Stresow sagt: „Mit Wehmuth muß ich an den Tag geben, daß ich bisher zwar Machtsprüche vieler applaudirten großen Männer, aber nichts Gründliches wider die Göttlichkeit und Richtigkeit des Johannischen Spruchs von den himmlischen Zeugen, gelesen habe. Ich gestehe auch offenherzig die bei mir entstandene Vermuthung, worinn ich gern irren wollte, daß manche Gelehrte vielleicht nur deswegen dem Spruche so abhold sind und ihn mit Machtsprüchen verfolgen, weil keine falsche Glosse seinen gar zu deutlichen Inhalt entkräften oder ungewiß machen kann." (Op. cit. Praef. pag. 6.)

II.

Wie es kam, daß der Canon des allgemeinen Conciliums zu Constantinopel (allda des ersten) nur dahin entschied, daß der heilige Geist vom Vater ausgeht.

1.) Es ist aus unbestreitbaren Zeugnissen bekannt, daß die platonische Schule behauptete, die zweite Person ihrer berühmten Dreifaltigkeit gehe von der ersten, und die dritte von der zweiten aus. Arius, der mit den Platonikern viel umgegangen war, bequemte sich zu dieser Idee, weil ihm daran lag. Daher sagten auch die Arianer gern, der heilige

---

a) Divinitas J. Christi manifesta in Script. et Tradit.

b) Tom. III. Introduct. pag. 480.

c) G. d. R. J. Chr. Bd. 7. S. 479.

Geist gehe vom Sohne aus. Macedonius, dessen Ketzerei nur eine nothwendige Folge der arianischen war, gerieth durch sein System auf denselben Glauben. Vom heiligen Geiste aber gab er an, Er sey nur ein Erzeugniß des Sohnes, von welchem die h. Schrift sage, durch Ihn sey Alles gemacht. Er machte den heiligen Geist zu einem Geschöpfe. So ward also die Lehre, der heilige Geist gehe vom Sohne aus, recht tückisch mißbraucht. Da mußte nun die Kirche dem Irrthume begegnen; darum entschied das erste Concilium zu Constantinopel, der heilige Geist gehe vom Vater aus. Vom Ausgehen vom Sohne war da keine Rede, weil es Niemand läugnete und weil man, wie sich Maistre ausdrückt a), dies nur allzusehr glaubte.

2.) Wir dürfen an dem Glauben der griechischen Kirche, an das Ausgehen des heiligen Geistes auch vom Sohne (filioque) um so weniger zweifeln, da seit der Zeit, wo Lateiner das Filioque in dem Symbolum eingeführt hatten, allgemeine Concilien — nämlich das dritte von Constantinopel im Jahre 680, und daß zweite von Nicäa im Jahre 787 — gehalten wurden, ohne daß die Orientalen die geringste Beschwerde, oder nur die geringste Vorstellung wegen dieses Gegenstandes vorgebracht hätten. b)

III.

Wie der Beisatz filioque entstand.

1.) Ueber diesen Gegenstand will ich nur kurz berühren. Vor allem sage ich, die Kirche machte diesen Beisatz mit Recht: denn sie hat die unfehlbare Auktorität, alles das zu thun, was zur Erklärung und Erhaltung des wahren Glaubens gehört. Solches Recht übte sie immer. So z. B. setzte sie dem apostolischen Symbolum auch Manches bei — im Concilium zu Nicäa.

---

a) Vom Papste I. Band. 3. Buch. 4. Hauptst.

b) Eine Bemerkung von Maistre. l. c.

Ein anderes ist Entgegengesetztes beisetzen und ein anderes ist etwas Unwahres beisetzen; das letztere thut die Kirche nie, weil sie unfehlbar ist; das erstere thut sie, so oft es ihr ersprießlich scheint.

2.) Der Beisatz filioque entstand ja durch partikuläre Concilien. Hortig sagt hierüber: „Er wurde erst in der dritten Synode zu Toledo (J. 589) gemacht, dann von den Franzosen und Deutschen im siebenten Jahrhundert angenommen.“ a)

Aus der Geschichte jener Zeiten geht hervor, die Kirche sey durch Mißdeutungen des Symbolums von Constantinopel genöthiget worden, das filioque hinzu zu setzen, weil gar Viele, besonders im Orient, es so deuteten, als wäre nur der Vater das Principium des heiligen Geistes. Auf dieses muß sich allerdings beziehen die Aeußerung der Väter im Concilium zu Florenz: „Definimus, explicationem illorum verborum, Filioque veritatis declarandae gratia, et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter symbolo fuisse appositam.“ Wozu mehr?

IV.

Irrthümer von Engländern über das Geheimniß der allerheiligsten Dreieinigkeit.

Da schreibt Wiest b):

„De erroribus Anglorum circa Mysterium S.S. Trinitatis generatim sequentia adnotat Cl. Joann. Frid. Cotta, Theologus Tübingensis c): In Anglia, quae ferax est ingeniorum paradoxophilorum, quintuplicem de S.S. Trinitate deprehendi sententiam. Prima adpellari solet Ciceroniana, quae ad Sabellianismum proxime accedit, veramque

a) Handbuch der christlichen Kirchengeschichte. I. Bd. S. 330.

b) L. cit. §. 207.

c) In notis ad locos theol. Joann. Gerard. Tom. I. p. 213.

personarum in divinis distinctionem penitus tollit. Ratio hujus denominationis haec est, quoniam Cicero se unum tres sustinere personas Actoris, Rei et Judicis pronuntiavit. Altera vocatur Aristotelica, secundum quam personae Trinitatis in tribus modis, relationibusque intrinsecis ponuntur. Tertia dicitur Cartesiana*). Quarta adpellari solet Platonica, qua tres quidem in divinis statuuntur personae ejusdem essentiae, haud aequales tamen, sed sibi invicem subordinatae, Patre existente uno summo ac communi principio, deitatisque fonte. Quinta denique est communis Ecclesiarum christianarum sententia.

V.

Eine Bemerkung in Betreff der kirchlichen Lehrweise über dies Geheimniß.

Diese Bemerkung, die da Wieſt macht a), gilt auch mehr oder weniger in Bezug auf faſt alle Glaubenslehren.

„Quod est ad rationem tradendi dogma de S.S. Trinitate in Ecclesia usitatam, observandum est, quod primis a Christo nato saeculis, sermone plano ac simplici, quemadmodum alia dogmata, ab Apostolis et patribus apostolicis traditum declaratumque sit fidelibus. At vero exortis haeresibus, observante S. Thoma, b) ad inveniendum nova nomina antiquam de Deo fidem significantia coegit necessitas disputandi cum haereticis; et quamvis Ecclesiae non competat potestas novos condendi fidei

*) Hanc adoptavit Sherlockius, tres statuens infinitas mentes, et tres distinctos Spiritus, qui tamen cogitationum communione essent unus idemque Deus. In speciali opere anglice edito ann. 1690. 4.

a) L. c. §. 250.

b) Part. I. quaest. 29. art. 3.

articulos, eosdem tamen aliis, quam quae in S. Litteris occurrunt, novisque verbis explicare omnino potest, ut hac ratione ex latibulo haereticam protrahat pravitatem, et discrimen manifestum reddat inter orthodoxiam Ecclesiae et errores Haereticorum. S. Athanasius in hanc rem ait a): Ecclesiasticae semper moris est disciplinae, siquando haereticorum nova doctrina exsurgit, contra insolentes quaestionum mutationes rebus immutabiliter manentibus nominum vocabula immutare, et significantius rerum naturas exprimere; et S. Augustinus inquit b): Est improbitas quaedam, si quis vocabula improbet, quae non aliud explicant, quam quod Scripturis expositum traditur.

VI.

Wie der Ausdruck „Vater" in der heil. Schrift vorkomme.

1.) Der Ausdruck „Vater" wird zuweilen in der heiligen Schrift von allen drei göttlichen Personen gebraucht. So bei Matth. 6, 9: „Vater unser, der Du bist in dem Himmel" ꝛc. — so bei Lukas 6, 36.: „Seyd barmherzig, wie euer Vater auch barmherzig ist."

2.) Andere Male wird nur die erste Person „Vater" genannt, und zwar in Absicht auf die zweite Person. „Der Vater unsers Herrn Jesu Christi c);" — „Der Vater liebet den Sohn." d)

---

a) In disput. cum Ario.

b) L. 7. de Trinit. c. 4.

c) 1. Petr. 1, 3.

d) Joh. 3, 35.

3.) Da ist noch folgende Bemerkung Wiest's der Auffassung werth a):

„Porro haec persona prima, cum sit fons et origo Trinitatis, non tantum dicitur Pater respectu filii, sed nomen Patris eidem attributum designat relationem ad Spiritum S., aeque ac Filium, et ideo etiam Patri tribuitur nomen Principii; ubi tamen notandum est, quod 1. non potest dici principium divinitatis, divinitatem sumendo pro divina essentia; divina enim essentia non habet principium sui. 2. Non potest dici principium divinitatis, per divinitatem intelligendo totam Trinitatem, cum Deus Pater etiam in hac Trinitate comprehendatur, et sui non habeat principium; sed tantum dici potest principium Trinitatis respectu habito ad Filium et Spiritum Sanctum."

VII.

Eine schöne Stelle aus dem heil. Augustin über die Sendungen göttlicher Personen.

1.) „— Si ergo missus dicitur, in quantum adparuit foris in creatura corporali, qui intus in natura spirituali oculis mortalium semper occultus est: jam in promtu est intelligere de Spiritu S., cur missus et ipse dicatur. Facta enim est quaedam creaturae species ex tempore, in qua visibiliter ostenderetur Spiritus S. Haec operatio visibiliter expressa et oculis oblata mortalibus missio Spiritus S. dicta est." b)

2.) Aehnliches sagt der heil. Chrysostomus c): „Quodsi

a) L. c. §. 300.
b) L. 2. de Trinit. c. 5.
c) Homil. de Spiritu S.

audias dicentem: mittam vobis Spiritum S.; cave id secundum divinitatem accipias; Deus enim non mittitur: nomina ista sunt, quae efficientiam significant."

3.) So auch der heil. Fulgentius: „Nec Filii, nec Spiritus S. missionem localiter factam quisquam debet Christianus accipere; sed illo missionis nomine opus intelligamus manifestationis indultae." a)

VIII.

Etwas noch über Einwürfe a priori.

1.) Wer Geduld genug hat, mag metaphysische und logische oder vielmehr unmetaphysische und unlogische Sophismen wider unser Geheimniß der allerheiligsten Dreieinigkeit aufgelöst lesen im h. Thomas.

Nur Ein Muster seines Scharfsinnes will ich hieher setzen; dadurch ist folgende Einwendung a priori aufgelöset: „Simplicitas divinae essentiae excludit omnem compositionem; atqui ubi persona et essentia, ibi datur compositio."

Nun sagt Thomas b): „Sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina; ex quo sequitur, quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem, et tamen quod personae realiter ab invicem distinguantur. Persona enim significat relationem, prout est subsistens in natura divina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re sed ratione tantum; comparata autem ad oppositam relationem habet virtute oppositionis realem distinctionem, et sic remanet una essentia, et tres personae."

2.) Sehr scharf löset Wiest folgenden Einwurf a priori c):

---

a) L. 2. ad Monimum c. 9.

b) Part. I. quaest. 39. art. 1.

c) L. c. §. 322.

„Ajunt: explicari nequit, quomodo tres personae infinitae sint, et tamen una distinguatur ab altera; si enim etiam ab invicem distinguuntur, una aliquid habere debet, quod non habet alia, sed hoc pugnat cum idea infiniti, quod nulla perfectione carere potest. — Resp. Personae sunt infinitae relative, non vero absolute. Sic Pater ut Pater habet omnes Perfectiones possibiles paternitatis, non autem (alias enim Pater esset Filius) habet perfectiones Filii, et hinc relative tantum perfectus est. Dein licet quaevis persona, spectata ut persona, habeat perfectionem, qua caret altera persona, simul tamen quaevis persona ratione divinae essentiae, quae una eademque est in omnibus, habet perfectiones aliarum personarum. Sic Pater qua Pater non habet perfectiones Filii, et Filius ut Filius non habet perfectiones Patris; quia tamen Pater et Filius eandem habent naturam, a qua realiter paternitas et filiatio non distinguuntur, consequitur, quod Pater, ut habens naturam divinam, sive ut Deus, etiam habeat perfectiones Filii, et Filius vicissim spectatus ut Deus habeat perfectiones Patris."

3.) Aus alle dem, was ich theils in der Abhandlung, theils in Beilagen sage, läßt sich manche andere Einwendung a priori leicht auflösen. *) Indessen will ich hier doch noch eine und andere beantworten.

Unter andern auch folgende:

„Ubi sunt unum et tria, ibi sunt quatuor realiter distincta; sed in Deo est una essentia et tres personnae; ergo posita personarum trinitate emergit Quaternitas." a)

---

*) Lesenswerth ist G. Leibniz, Sanctissima Trinitas per nova argumenta logica defensa, pag. 10. operum theolog.

a) Sieh bei Wiest, Demonstr. Dogm. cathol. Tom. IV. P. I. pag. 456.

Antwort. „Quaternitas oritur ex quatuor entibus absolute distinctis; sed in Mysterio Trinitatis personae, per diversos subsistendi modos inter se distinctae identificantur in eâdem absolutâ essentiâ, atque tres istae personae nihil aliud sunt, quam unus Deus, qui in tribus istis personis diversimode subsistit; verbo: divinitas identificatur tribus personalitatibus; non ergo dantur quatuor realiter distincta in Deo." So Wieſt. a)

Wir ſagen ja nicht, Gott ſei „Eins und Drei," ſondern, „Dreieinigkeit;" und ſo iſt Er ja nicht 1 + 3 = 4.

4.) Man hat auch eingewendet:

„Eine und dieſelbe Weſenheit kann nicht drei Perſonen gemeinſam ſeyn; denn Perſon iſt eine mit Vernunft begabte individuelle Subſtanz."

Antwort. Dieſe Einwendung iſt ſehr plump. Ein anderes iſt ein erſchaffenes vernünftiges Individuum, das wir Perſon nennen, und ein anderes iſt göttliche Perſon im Dreieinigen. Jedes Individuum hat eine eigene Subſtanz, nicht aber hat eine göttliche Perſon eine nur ihr eigene göttliche Weſenheit. Man hüte ſich, Individuum auch nur im geringſten mit göttlicher Perſon zu vermengen: Individuum iſt ganz und gar etwas anderes als eine göttliche Perſon. Und da wir vernunftbegabte Individuen Perſonen nennen, ſo ſei man wohl aufmerkſam, daß man den Begriff von göttlicher Perſon nicht vermenge mit dem Begriffe von erſchaffener Perſon. Das iſt ſehr wohl zu merken.

Ich will mich noch etwas näher erklären. Z. B. Es ſind drei Menſchen gegenwärtig; jeder hat ſeine Perſon, weil ſein Individuum: oder wenn man lieber will, jeder iſt eine beſondere Perſon, weil ein Individuum. Dieſe drei Menſchen haben mit einander nicht Eine und dieſelbe Weſenheit, obſchon ſie in der Art (im metaphyſiſchen Sinne des Wortes) einerlei ſind. Wir können nicht ſagen, ſie ſeyen drei Perſonen, und doch der

a) L. c. pag. 457.

Eine und derselbe Mensch. Solches zu sagen wäre Unsinn. Die Individuen, in denen dieselbe Art (species) ist, multipliciren nämlich, nach dem Ausdrucke der scharfen Schule, die Art, so daß die Art in sich wohl zwar dieselbe Art bleibt, aber mit dem Individuum — in jedem Individuum eine individuelle Substanz ist. Darum haben wir da drei Menschen, nicht drei Personen in Einem und demselben Menschen. — Die göttlichen Personen sind aber keine Individuen; sie multipliciren die göttliche Natur nicht: und sohin sind drei Personen und nur Ein und derselbe Gott. Folglich ist auch schon in dieser Hinsicht ein unendlicher und an sich formal gänzlicher Unterschied zwischen göttlicher Person im dreieinigen Gott und zwischen der erschaffenen Person eines Menschen.

5.) Man hat auch eingewendet:

„Si personae ab invicem distinguuntur, una aliquid habere debet, quod non habet alia; sed hoc pugnat cum idea Infiniti, quod nulla perfectione carere potest." a)

Antwort gibt Wiest darauf folgende:

„Personae sunt infinitae relative non vero absolute. Sic pater ut pater habet omnes perfectiones possibiles paternitatis, non autem (alias pater esset filius) habet perfectiones filii, et hinc relative tantum perfectissimus est."

Der Vater als Vater muß ja relativ unendlich seyn, weil Er als Vater etwas Relatives ist. Ist das nicht genug unendlich, was unendlich ist als das was es ist? Der Vater wäre aber nicht Vater, wenn Er Sohn wäre; die Unendlichkeit seines Vaterseyns fodert nothwendig, daß Er nicht Sohn sei, und somit nicht Selbst sei die Unendlichkeit des Sohnseyns.

Wiest fährt fort und sagt: „Dein licet quaevis per-

a) Sieh bei Wiest, l. c. p. 459.

sona, spectata ut persona, habeat perfectionem, qua caret altera persona, simul tamen quaevis persona ratione divinae essentiae, quae una eademque est in omnibus, habet perfectiones aliarum personarum. Sic pater qua pater non habet perfectiones filii, et filius ut filius non habet perfectiones patris; quia tamen pater et filius eandem habent naturam divinam, a qua realiter paternitas et filiatio non distinguuntur, consequitur, quod pater, ut habens naturam divinam, sive ut Deus, etiam habeat perfectiones filii, et filius vicissim spectatus ut Deus habeat perfectiones patris." a)

6.) Eine andere Einwendung ist: „Pater est alius, filius est alius, spiritus sanctus est alius; sed tres istae personae sunt Deus; ergo idem Deus est alius, et alius, et alius." b)

Die Antwort ist leicht; Wiest gibt sie so: „Pater, filius et Spiritus sanctus sunt alius, et alius et alius ratione personalitatum, non vero ratione essentiae, in qua sunt idem Deus; et tantum sequitur, verum Deum esse trinum in personis atque unum in essentia." c)

7.) Gegen die Erzeugung des göttlichen Sohnes wenden Socinianer noch insbesondere ein: Si pater ab aeterno genuit filium, aut existentem genuit, aut non existentem. Si genuit existentem, filius exstitit antequam gigneretur, quod implicat. Si nondum existentem genuit, ergo filius aliquando non fuit, sed esse coepit, — consequenter non est aeternus filius, ergo non Deus." d)

Antwort: Der Vater erzeugt ewig; der Erzeugte ist

---

a) L. c. p. 459 et 460.
b) Bei Wiest l. c. pag. 494.
c) l. c. pag. 495.
d) Bei Wiest l. c. pag. 497.

ewig. Ist ein „ewiges Erzeugtwerden," eine aeterna filiatio etwas Undenkbares? Wahrlich nicht. Also ist das Dilemma gelöst. Weder jam existentem, noch nondum existentem erzeugt der Vater; man kann nur sagen, Der, den Er erzeugt, hat das „ewige Erzeugtwerden", und ist somit ewig.

Ist eine ewige Selbsterkenntniß Gottes etwas Undenkbares, etwas sich Widersprechendes? Gewiß nicht. Und doch ist die Selbsterkenntniß das, was vom Akt des Selbsterkennens erzeugt wird. Es kann also der Sohn ewig erzeugt werden, ohne vor der Erzeugung gewesen zu seyn, oder erst durch die Erzeugung das Daseyn angefangen zu haben; seyn kann das, weil der Sohn die Selbsterkenntniß Gottes ist, die Imago Dei. —

Es ist schon unschicklich zu fragen, ob der Vater einen schon Existirenden erzeugt habe: denn so hätte dieser existiren müssen, ehe der Vater erzeugt hätte; und somit müßte der Vater das Erzeugen angefangen haben, was nicht seyn kann, weil im Vater das Erzeugen ewig ist: denn wäre sein Erzeugen nicht ewig, so wäre Er nicht der ewige Vater, weil der kein Vater ist, der nicht erzeugt.

Und eben so unschicklich ist es zu fragen, ob der Sohn vor dem Erzeugtwerden nicht existirt habe. Hätte der Sohn ja nicht existirt, so wäre Er nicht ewig, könnte somit nicht Gott seyn, und wäre nur Geschöpf und nicht wahrer natürlicher Sohn; gerade so, wie die Selbsterkenntniß Gottes, die jemals zuvor nicht existirt hätte, nimmer wahrhaft ewig wäre, und somit nimmer wahrhaft unendlich seyn könnte, weil nur das wahrhaft Ewige unendlich seyn kann. — — Fahren wir aber fort von Gottes Selbsterkenntniß zu reden, weil uns da das Ganze deutlicher wird. Hätte Gott eine unvollkommene Selbsterkenntniß, so wäre Er unvollkommen, und somit nicht Gott: denn unvollkommen ist der, der nicht vollkommen erkennt. Oder wollte man, um dies nicht gestehen zu müssen, gar sagen, Gott habe lediglich gar keine Selbsterkenntniß?! Dann aber machete man Ihn zum ganz Unwissenden; und somit wäre Er noch unvollkommener, und sohin noch we-

niger Gott. So nothwendig aber Gott vollkommen seyn muß, um unendlich zu seyn, so nothwendig muß Er Selbsterkenntniß haben; und also muß er vollkommene Selbsterkenntniß haben; und diese muß ewig seyn, damit sie vollkommen sei. Es fordert aber auch die ewige Natur des unendlichen Geistes, daß die Selbsterkenntniß erzeuget werde aus dem Sich Selbst Erkennenden. Ist dies so nothwendig, als nothwendig es ist, daß die Selbsterkenntniß Gottes ewig sei; so ist es für die Vernunft sogar klar und anschaulich, daß Gottes Selbsterkenntniß ewig ist und doch erzeugt. Nun aber ist diese Selbsterkenntniß der Sohn Gottes.

Dritte Beilage

zur

Abhandlung:

Von Gott dem Dreieinigen.

Schul-Ansichten metaphysischer Art

über

Gottes Natur und in Betreff der drei Personen;

zur Kunde für Theologen.

Inhalt.

Diese Beilage ist lediglich nur zur Kunde, damit man ältere Theologen leichter verstehen möge. Mitunter beruht manches, was Theologen subtilisirten, auf der Offenbarungslehre. Ich sage Manches, aber nicht Alles. Ueber Manches hätte aber eine scharfe Philosophie den Werth zu bestimmen.

Aber ja nicht alles nahm ich auf, was mir begegnete; sondern nur Weniges.

Erster Abschnitt.

Ueber Gottes Natur.

I. Von Gottes Essentia physica und metaphysica.

II. Quomodo attributa divina tum ab essentia tum a se invicem distinguantur.

III. Eintheilungen der göttlichen Attribute.

Zweiter Abschnitt.

In Betreff der drei Personen.

I. Das Principium quod und das Principium quo.

II. In Betreff der Notiones Personarum divinae.

Erster Abschnitt.
Ueber Gottes Natur.

I.
Von Gottes Essentia physica und metaphysica.

1.) Die Essentia physica heißt selbst Gottes vollkommenste Natur; oder: alles, was in Gott so ist, daß es in Ihm nicht nicht-seyn kann, also nothwendig in Ihm ist.

2.) Die Essentia metaphysica ist „illud, quod primum a nobis in Deo concipitur, et ex quo tanquam ex fonte, caeterae omnes perfectiones dimanant;" so sagt Liebermann a), der in seiner Lehre von Gott viel Scholastisches aufgenommen hat.

Diese essentia metaphysica heißen sie auch differentia Dei essentialis, oder auch gradus constitutivus.

3.) Was ist nun aber jenes illud? Darüber zerstritt man sich einst in der Schule gar sehr.

Hauptansichten hierüber waren:

a) Es sey die Infinitas Dei.

b) Andere sagten, es sey die Intellectio Dei.

Welche die Intellectio für die essentia metaphysica annahmen, zerfielen aber in zwei Parteien. Die eine Partei sagte, es sey die Intellectio actualis; die andere Partei sagte, es sey die intellectio radicalis, die da ist die vis ipsa seu potentia intelligendi.

c) Die gemeinere Ansicht ist, es sey dies, daß Gott ist das Ens a se. Das heißt: Gott hat keine causa sui; dies drücken sie (ob gelungen oder ob nicht, möge man prüfen)

a) Instit. Theol. Tom. III. pag. 40.

also aus: „Ens a se est, quod habet rationem suae existentiae in se ipso." — Ich dächte man sagte richtiger nur: Gott ist, und ist ganz unabhängig, weil ohne Ursache. Eine Ratio von dem, was das Erste und Höchste ist, klingt immer sonderbar; und nichts kann ratio sui ipsius seyn. Das wollen zwar die Scholastiker ja nicht sagen; aber ob ihr Ausdruck wohl ganz schicklich ist? —

Nun diese Eigenschaft der göttlichen Natur nennt die Schule „Asseitas."

II.

Quomodo attributa divina tum ab essentia tum a se invicem distinguantur.

1.) Das, was hierüber zu wissen dienlich seyn mag, will ich aus Liebermann a) hersetzen:

„Distinctio alia realis est, alia rationis. Realis ea est, quae in ipsâ re existit, neminè cogitante. Distinctio rationis inter ea intercedit, quae licet unum sint reipsa seu in sensu reali, tamen cogitatione distinguuntur, ita ut notio unius in alterius notione non includatur. Duplicem quidem distinctionem rationis admittunt Theologi; unam vocant rationis ratiocinantis, alteram rationis ratiocinatae: primam dicunt fieri per mentem sine ullo in re fundamento; alteram cum fundamento in re."

Die bessere Meinung ist wohl die, welche will, die attributa divina tum ab essentia, tum a se invicem distingui ratione ratiocinante seu sine ullo in re fundamento. *)

---

a) Op. cit pag. 51.

*) Wie einfach, natürlich und schön sagt der große Denker Augustin: „Deo hoc est esse, quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et siquid de illa simplici multi-

2.) Uebrigens grübelten da die Parteien der Schule noch tiefer, wenn doch tiefer?! Aber doch immer mit einem so großen Scharfsinne, daß auch Denker Mühe haben, nur ihren Sinn zu verstehen; zum Glück eine Mühe, die man sich mit gutem Gewissen ersparen darf. Von ihnen galt das weise Wort des heiligen Augustin:

„Multum disputant de illis rebus, quas Majores nostri majore prudentia omiserunt, ad beatam vitam non profuturas discentibus, et occupantes, quod pejus multum pretiosa et rebus salubribus impendenda temporum spatia." a)

III.

Eintheilungen der göttlichen Attribute.

1.) Scholastiker theilen dieselben ein in absolute und relative. Die absoluten kommen Gott zu, in so fern Er der Eine ist; die relativen kommen Ihm zu, in so fern die Rede ist von den drei göttlichen Personen.

2.) Die absoluten Attribute theilen sich ein in positive und negative. Die positiven prädiciren von Gott etwas auf bejahende, affirmative Weise; z. B. Er ist gut.

Die negativen verneinen in Ihm etwas, was eine Unvollkommenheit ist: z. B. Gott ist nicht endlich." Da jede Unvollkommenheit als solche etwas Negatives ist, so ist die Verneinung derselben eine Bejahung, d. h. ein positiver Ausdruck; denn duplex negatio est affirmatio.

3.) Die absoluten Tribute theilen sie auch ein in quiescentia und operativa.

Die quiescentia sind quasi modi divinae existentiae; da wird Gott betrachtet sine relatione ad operationes di-

---

plicitate et multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur." (Libr. 6. de Trinit. c. 4.)

a) Libr. 2. de Genesi ad litteram.

vinas. Dahin rechnen sie a) die Simplicitas Dei, aus der von selbst folget, daß Er incorruptibilis und für das körperliche Auge invisibilis ist; b) die Aeternitas Dei; c) die Immensitas; d) die Immutabilitas.

4.) Die Attributa operativa werden von Gott prädicirt, in sofern wir Ihn als Ens operans betrachten; oder vielmehr wird da eigentlich die Kraft zum Wirken und das Wirken in seiner Eigenschaft, aber abgesehen von aller Relation betrachtet.

Zu diesen Attributa operativa bezieht man a) den Intellectus und b) die Voluntas, und endlich c) die potentia Dei agendi ad extra, d. h. die potentia creandi.

5.) Scholastiker sagen: die Attributa Dei quiescentia seyen incommunicabilia, weil an diesen kein Geschöpf Theil nehmen kann; die operativa seyen aber communicabilia, weil auch, wie sie sich ausdrücken, mentes finitae aliquo modo participant.

Dies geht mir aber gar nicht ein. An Gott, der in jeder Rücksicht etwas Unendliches und unerreichbar ist, nimmt eigentlich gar kein Geschöpf Theil, so daß man sagen könnte, hierin nun seye Er und das Geschöpf identisch. Geschöpfe können nur Bilder, nur Nachahmungen Gottes seyn; sie sind aber doch auch Bilder seiner Attributa quiescentia, ohne darum ein solches Attributum zu haben. Und mehr als Bilder von Gottes attributa operativa können selbst die Seraphim nicht seyn; — aber jede erschaffene Substanz, nicht etwa blos die mentes finitae, ist einiges Bild der attributa operativa. Hierüber rathe ich, den heil. Augustin zu studiren; da bekommt man ungleich reinere und hellere Ansichten. Es ist zu bedauern, daß Scholastiker mehr nach dem Aristoteles als nach Augustin speculirten.

6.) Kehren wir zu den Attributa operativa zurück. Nun vom Intellectus Dei war ein gar wichtiger Streit, ob er scientiam simplicis intelligentiae auch habe. Simplex intelligentia ist aber die Erkenntniß der bloß mög-

lichen Dinge, oder allenfalls auch der künftigen Dinge, in so fern diese als res ab existentia praecisae et tanquam mere possibiles gedacht werden; — darum hießen Einige diese Kenntniß auch scientia Praecisionis.

Dies Zeug heißt nichts; man vergebe mir diese glatte Rede, ich kann nicht anders sagen. Außer Gott und seinen Geschöpfen gibt es nichts; und das, was nichts ist, das ist kein Gegenstand des Kennens. Was man immer darüberhin sagt, ist eitel Phantasie. Wer den heil. Augustin studirt hat, der sieht dies ein.

Ich will da nur folgende Bemerkungen machen.

In Gott Selbst ist nur Wirklichkeit; denn das Mögliche, wenn es doch etwas seyn soll, ist doch gewiß weniger vollkommen, als das Wirkliche; nun aber ist es für die Vernunft schauerlich zu denken, in Gott gebe es etwas weniger Vollkommenes. In Sich Selbst kann Er also nichts blos Mögliches sehen.

Das Geschöpf, ehe Gott es schuf, war etwas blos Mögliches, sagen Scholastiker. Nun denn, ist dies Mögliche etwas oder nichts. Ist es nichts, was redet man denn davon, als wäre es ein Gegenstand des göttlichen Erkennens? Ist es aber ein Etwas, woher ist es? Ist es von Gott, so ist es ein wirkliches Geschöpf; ist es nicht von Gott, so muß ihm gar das Vonselbstseyn anprädicirt werden: dann ist es aber Gott Selbst, und die allerhöchste Wirklichkeit. Wo geräth man hin!

Wer diesen platten Unsinn verdorbener Scholastik weitläufig widerlegt lesen will, lese Philiberts Philosophie der Aeltesten.

Möglichkeit, mit Vernunft aufgefaßt, ist und kann nichts anderes seyn als die Kraft, etwas zu wirken; und diese Kraft ist entweder Gott Selbst, oder etwas von Ihm Erschaffenes: aber so ist sie immer etwas Wirkliches.

7.) Was den Willen, Voluntas Dei, betrifft, sagen Scholastiker: „In Deo non est libertas contrarietatis in malum; Deus enim mali incapax est." —

Das malum als solches ist Defect; der Defect ist nichts; das Nichts kann ohnehin nicht gewollt werden; nihil velle est non velle. *)

8.) Die Schule, und selbst Neuere geben Gott auch Attributa moralia. Mir war dieses Attribut jeher widerlich, und es klingt Gottes unwürdig. Er ist ja Selbst die Urheiligkeit und das Urbild und Urgesetz für alle erschaffene Heiligkeit; wie mag man doch sagen, Er sey moralisch? Warum sagt man nicht gar noch: Er sey brav?

Von diesem genus attributorum sagt man: „illas Dei perfectiones complectitur, quae relationem dicunt cum lege aeterna, Deumque exhibent tanquam moralitatis fundamentum ac exemplar."

Gott ist für uns, und ja nicht für Sich Selbst die lex aeterna; und hat Gott gewiß sittliche Beziehung auf Sich Selbst?! — Und in so fern Er fundamentum und exemplar omnis moralitatis ist, klingt es so übel Ihn Selbst moralisch zu nennen, als es klänge, Ihn körperlich zu nennen, weil Er das fundamentum, d. h. die causa creans, — und exemplar alles körperlich-Guten und Schönen ist.

Derlei Sprache ist wahrlich nicht Ton der heil. Schrift, und dem christlichen Alterthum fremde.

Um nichts zu sagen, daß das Wort „moralisch," das wohl der Philosoph gebrauchen kann, lange nicht einmal jene Heiligkeit ausdrückt, die Gott von uns fodert, die Er übernatürlich heilig wissen will. „Gleichwie Der, welcher euch

*) Liebt Gott Sich Selbst freiwillig? Eine gezwungene Liebe ist nicht Liebe, und im Unabhängigen läßt sich kein Zwang denken. Aber es ist nothwendig, daß Gott Sich freiwillig liebe; denn Er wäre unendlich unvollkommen, wenn Er das unendliche Gut nicht freiwillig liebete. Darum sagt die Schule sehr richtig: „Deus amat se et necessario et voluntarie." Sieh Wiest, Demonstr. Dogm. cathol. Tom. IV. pag. 498.

„rief, heilig ist," (nicht: moralisch gut), so sollet auch „ihr in alle euerm Wandel heilig seyn; denn es steht ge„schrieben: Seyd heilig, weil auch Ich heilig bin! a)

Zweiter Abschnitt.

In Betreff der drei Personen.

I.

Das Principium *quod* und das Principium *quo*.

1.) Diese Subtilität ist eine der schwerern, aber auch eine der schönern. Unter den neuern Dogmatikern schreibt Liebermann noch darüber. Ich will das Wichtigste davon berühren. Nun sie sagen, in der Dreieinigkeit, diesem hochheiligsten Gegenstande unsrer Anbethung und Freude, sei duplex Principium; das Principium quod, und das Principium quo. Das Principium quod est ipsa Persona, quae agit; z. B. der Vater, das Principium des Sohnes. Das Principium quo, sagen sie, est quasi forma seu virtus, per quam agit personam: — ob dies behutsam genug ausgedrückt sei, untersuche eine scharfe Philosophie; das „per" dürfte da allenfalls nicht gefallen; ich wollte anstatt per quam lieber quâ sagen; und ob wohl „forma" hier das rechte Wort sei, zweifle ich; doch de verbis non est litigandum.

2.) Nun weiter. Das Principium quo ist ferners, wie sie sagen, in proximum und in remotum zu distinguiren. Daß die natura das Principium quo remotum et mediatum ist, darin stimmen alle Theologen überein. Aber

---

a) 1. Petr. I. 15. 16. Vergl. 3. Mos. XI. 44.

welches ist das Principium quo proximum? Man zerstritt sich sehr über diese Frage; Liebermann sagt: Nobis illa sententia magis probatur, quae intellectum et voluntatem assignat; adeo ut processiones divinae per intellectionem et volitionem fiant. Haec quippe sententia in communi Christianorum persuasione fundatur, difficultates melius explicat, et Scripturarum auctoritate, et ratione ipsa videtur subnixa. In Scripturis Filius passim dicitur Verbum, Sapientia, Imago Patris: Spiritus Sanctus autem appellatur Caritas, — — quae utique vix explicari possunt, si Filius et Spiritus Sanctus ab Essentia divina immediate procedant, et non ab intellectu et voluntate. Neque alia afferri potest ratio, cur duae praecise processiones in Deo sint. Nam si processiones immediate a naturâ divinâ desumantur, cur non plures sunt? Cur non infinitae? Aut potius, cur non una tantum, cum processio quaecunque divina necessario sit infinita, et totam communicet naturam. At si ab intellectione et volitione processiones desumimus, palam est, cur duae esse possint, et duae tantummodo. Licet enim processio quaecunque totam naturam communicet, eam tamen non communicat omni modo, quo communicare potest. Prima communicat naturam Filio per intellectum, estque in genere intellectionis unica, quia infinita. Secunda naturam communicat Spiritui Sancto per voluntatem, et est pariter in genere volitionis unica et infinita." a)

3.) Er bemerkt auch folgende Ansicht scharfsinniger Theologen, die mit dem so eben Gesagten zusammenhängt:

„Filium produci per intellectionem, quatenus in Patre est; Spiritum Sanctum autem per volitionem, quatenus est in Patre et Filio. Nam neque essentia

a) L. c. pag. 307.

sola potest producere, quia nulla potest esse relationis oppositio, ubi est essentia communis: neque sola relatio principium proximum esse potest et adaequatum processionis divinae, quia relatio, ut v. gr. Paternitas non potest communicari. Ergo utrumque requiritur, natura scilicet, cum relatione conjuncta. Hinc ajunt, principium proximum divinarum processionum esse intellectum ut affectum Paternitate, et voluntatem ut affectam Spiratione activa." a)

II.

In Betreff der Notiones Personarum divinae.

Was ich da herſetze, iſt eben nicht eigentlich ſcholaſtiſches Product in Abſicht auf die Sache, obſchon die Beſtimmtheit der Ausdrücke allenfalls durch die Scholaſtik ſich befeſtigt hat.

1.) Dieſe Notiones ſind die Merkmale, durch die man die göttlichen Perſonen von einander unterſcheidet; und dieſe Merkmale ſind die Relationen der Perſonen. Daher der Satz: Quinque sunt in Deo notiones; denn Relationen ſind vier.

2.) Welches iſt aber die fünfte Notion? Die Innascibilitas Patris ſagen ſie. „Ratio est, ſagt Liebermann, quia illud, quod Patrem ab aliis personis quam maxime distinguit, scilicet, quod ipse a nullo principio sit, in notione Paternitatis non continetur." b)

Schon Auguſtin bemerkt: „Alia est notio, qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus." c)

---

a) Ibidem. b) L. c, pag. 331. c) L. 5. de Trinit.

Vierte Beilage

zur

Abhandlung:

Von Gott dem Dreieinigen.

Stellen von dem heiligen Kirchenlehrer Augustin.

Inhalt.

I. Ueber Gottes Einfachheit in seinem Wesen.
II. Gottes Allwissenheit.
III. Die einfache Dreieinigkeit.
IV. In welchem Sinne auch der Vater und der heilige Geist die Sapientia seyen.
V. Erklärung der Wahrheit, daß in der heiligsten Dreieinigkeit zwei oder drei Personen nicht etwas Größeres sind als nur Eine derselben.
VI. Warum der heilige Geist nicht Sohn heißen könne.

I.

Ueber Gottes Einfachheit in seinem Wesen.

— „Doch alle diese vielfachen Eigenschaften Gottes müssen wir nur auf wenige zurückbringen. Denn in Gott ist das Leben von dem Seyn und von dem Wesen nicht unterschieden; Gott lebt also kein anderes Leben, als daß Er Sich Selbst ist. Dieses göttliche Leben ist ja nicht das Leben eines Baumes, der weder einen Verstand, noch ein Gefühl hat; ja nicht das Leben eines Thieres, das zwar durch die fünf Sinne fühlt, aber nichts versteht. Das göttliche Leben fühlt und versteht alles, es fühlt auch nicht durch einen Körper, sondern nur in seinem geistigen Wesen, denn Gott ist ein Geist. Er besteht nicht aus einem Leibe und aus einer Seele; er fühlt also nicht gleich den Thieren durch einen Leib; sein einfaches Wesen fühlt alles, wie es alles versteht; und wie es alles versteht, so fühlt es auch alles, so daß sein Gefühl und sein

Verstehen Eines ist. Er höret nicht auf zu leben, Er fängt nicht an, Er ist unsterblich. Nicht ohne Grund steht von Ihm geschrieben, daß Er allein die Unsterblichkeit habe; denn seine Unsterblichkeit ist eben darum die einzige wahre, weil in seinem Wesen keine Veränderung schaltet. Seine Unsterblichkeit ist die wahre Ewigkeit selbst, in der Gott ohne Anfang, ohne Ende, unveränderlich, folglich auch unverweslich lebt. Wenn wir also sagen, Gott sey ewig, unsterblich, unverweslich, unveränderlich, so zeigen diese Worte nur Ein Wesen an, und geben uns eigentlich nur Einen Begriff. So auch, wenn wir sagen, Gott lebe und fühle und verstehe alles, so drücken wir dadurch nichts anderes aus, als daß Gott die Weisheit ist; denn Er hat Sich die Weisheit ja nicht erworben, durch die Er weise wäre, sondern Er ist Sich Selbst die Weisheit. Nennen wir Ihn den Lebenden, Schönen, Starken und Mächtigen, so müssen wir uns von seinem Leben, seiner Stärke, Macht und Schönheit auch nur Einen Begriff machen; denn was ist wohl mächtiger und schöner, als die Weisheit, die von einem Ende zum andern dringt, und alles lieblich ordnet? Oder sind etwa die Güte und die Gerechtigkeit in dem göttlichen Wesen, als wie in den Geschöpfen von einander unterschieden? Keineswegs! die Gerechtigkeit ist selbst die Güte, und die Güte selbst die Seligkeit. So sagen wir auch, Gott sey unkörperlich oder körperlos, nur um anzuzeigen, daß wir einen Geist und nicht etwa einen Körper denken."

„Wenn wir also behaupten, Gott sey ewig, unsterblich, unverweslich, unveränderlich, lebend, weise, mächtig, schön, heilig, gut, selig und ein Geist; so sey es ferne von uns, daß wir uns denken möchten, das letzte Wort Geist bedeute die Substanz, und die übrigen Worte bedeuten nur so viele Eigenschaften oder Beschaffenheiten dieser Substanz; das sey ferne von uns; denn so dürfen wir von diesem unaussprechlichen und einfachen Wesen nicht denken. Wenn es scheint, daß wir mit unserm Ausdrucke nur von gewissen Beschaffenheiten oder Merkmahlen des göttlichen Wesens reden,

so müssen wir das immer nur so verstehen, daß dieses alles nur Ein Wesen und das Wesen selbst ist. Denn es sey ja ferne von uns, daß wir uns denken sollten, Gott sey zwar wesentlich ein Geist, aber nicht so wesentlich gut und vollkommen. Was nur immer vollkommen in Gott heißen mag, das ist alles Ein Wesen."

„Nun die vier ersten Ausdrücke, nämlich daß Gott ewig, unsterblich, unverweslich und unveränderlich ist, mag man, um die Gedanken mehr zu vereinfachen, und der Zerstreuung zu steuern, auf einen einzigen Gedanken von der Ewigkeit zurückführen, weil sie in der Wahrheit selbst nur diesen Begriff uns geben. So läßt es sich auch mit den andern vier Ausdrücken verfahren, nämlich daß Gott Leben, weise, mächtig und schön ist. Unter den Geschöpfen lebt zwar auch das Thier, wiewohl ohne Weisheit; unter den Menschen mag wohl die Macht von der Weisheit getrennt seyn, wie nach der göttlichen Lehre ein Weiser besser als ein Starker ist; und wir nennen wohl auch die Körper schön, aber in Gott bedeutet der eine Ausdruck nicht mehr als der andere; alle vier zeigen nur Ein Wesen an, und so können wir auch dafür den einzigen Ausdruck, daß Gott die Weisheit ist, wählen. Was die vier letzten Ausdrücke betrifft, so ist in Gott zwar die Heiligkeit, die Güte, die Seligkeit und die Geistigkeit nur Ein Seyn und eben dasselbe Wesen; weil es aber unter uns Menschen einen Geist ohne die Seligkeit geben kann, weil auch der Menschengeist gut und gerecht seyn kann, wenn er schon die Vollendung der Seligkeit noch nicht erreicht hat; so können wir nun anstatt jener vier Ausdrücke, Gott nur den Seligen nennen, da auch unter uns Menschen die Seligkeit ohne die Güte, ohne die Heiligkeit und Geistigkeit nicht besteht." a) *)

---

a) Libr. XV. de Trinitate Cap. IV. et V.

*) Nach Philiberts Uebersetzung, in seiner Philosophie der Aeltesten, VII. Th. V. Hauptst. 26. §.

II.

Gottes Allwissenheit.

In so fern Gott die Geschöpfe weiß, könnte man dies Prädicat der Allwissenheit zur Lehre von Gott als Schöpfer beziehen. Wir wollen aber den heiligen Augustin auch da hierüber sprechen lassen:

„Gott kennt alle seine Geschöpfe, die geistigen und körperlichen, nicht darum, weil sie sind, sondern darum sind sie, weil Er sie kennt. Denn Er wußte ja, was Er schaffen wollte.*) Weil Er also das wußte, darum erschuf Er es, und Er wußte es nicht darum, weil Er es schuf. Er kannte die Dinge, die Er erschaffen schon hat, auch auf keine andere Weise, als wie Er sie kannte, ehe sie erschaffen waren; denn seine Weisheit wird ja nicht durch die Geschöpfe vermehrt. Wenn diese der göttlichen Weisheit gemäß entstehen, so bleibt die Weisheit, wie sie vor dem Entstehen der Geschöpfe schon war, unveränderlich. So lehret auch das Buch der Weisheit des Sohnes Sirach: Gott dem Herrn sind alle Dinge bekannt, ehe sie erschaffen wurden; so auch durchsieht Er alles, nachdem es erschaffen ist. Nach dieser Lehre sind Gott

*) Wie bündig ist diese Erklärung des heiligen Kirchenlehrers! Wer da richtig denken will, muß nicht so denken: „Gott dachte die Geschöpfe, und dann wollte Er sie schaffen.“ Da bliebe immer die Frage, was war bei jenem Denken der Gegenstand des Denkens? Die Geschöpfe konnten es nicht seyn, weil sie nicht waren; — Gott Selbst auch nicht, denn Er wäre Gott, wenn auch nicht Geschöpfe wären. Das Denken setzet aber einen Gegenstand voraus. — Man sage also: „Gott wollte Bilder von Sich Selbst erschaffen; und Er wußte, daß Er sie wollte; in dem Wissen dieses Wollens erkennt Er die gewollten Geschöpfe, nicht hinausschauend auf sie, sondern in Sich schauend sein Wollen, das die Ursache der Geschöpfe ist.“

alle Dinge vor und nach der Erschaffung derselben gleich bekannt." — a) *)

III.

Die einfache Dreieinigkeit.

Nach diesen zwei Aeußerungen über Gottes Eigenschaften, wollen wir den verklärten Philosophen auch über das Geheimniß der Dreieinigkeit hören.

— „Diese Dreieinigkeit ist Ein Gott. Auch ist sie darum nicht minder einfach, weil sie ein dreieiniger Gott ist. Denn nicht darum nennen wir diese Natur des Guten einfach, weil darin der Vater allein, oder der Sohn allein, oder der heilige Geist allein wäre; auch sagen wir nicht, es sey dies eine bloße Dreieinigkeit dem Namen nach, ohne Subsistenz der Personen; wie die Sabellianer wähnten, sondern einfach wird sie genannt, weil sie selbst das ist, was sie hat; ausgenommen jenes, was jede Person hinsichtlich der andern ist. Denn der Vater hat allerdings einen Sohn; dennoch ist Er Selbst nicht der Sohn; und der Sohn hat einen Vater, und dennoch ist Er Selbst nicht Vater. Jenes also, worin Er in Beziehung auf Sich Selbst und nicht auf einen andern genannt wird, ist das, was Er hat. Wie Er also lebend genannt wird, da Er allerdings Leben hat, so ist Er auch Selbst das Leben, das Er hat."

„Deßhalb also wird einfach die Natur genannt, die nicht von dem verschieden ist, was sie hat; oder die nichts von sich verlieren kann; da das, was sie hat, nichts anderes ist, als was sie ist. Ein Gefäß kann irgend eine Flüssigkeit, — ein Körper irgend eine Farbe, die Luft kann die Wärme oder das Licht, und die Seele die Weisheit verlieren; denn keines dieser Dinge ist, was es hat; denn das Gefäß ist nicht die Flüs-

---

a) Libr. XV. de civitate Dei cap. XIII.

*) Nach Philiberts Uebersetzung (Philosophie der Aeltesten, VIII. Thl. I. Hauptst. 6. §.)

sigkeit; auch ist der Körper nicht die Farbe, noch die Luft das Licht oder die Wärme, noch auch die Seele die Weisheit. Daher können sie auch der Dinge beraubt werden, die sie haben, und andere Eigenschaften erhalten oder verändert oder verkehrt werden; denn das Gefäß kann ausgeleert, der Körper der Farbe beraubt, die Luft verfinstert und kalt, und die Seele albern werden. Und hat auch ein unverweslicher Körper, wie er den Heiligen bei der Auferstehung verheißen wird, die unverlierbare Eigenschaft der Unverweslichkeit, so ist dennoch der Leib, ob er auch unverweslich bleibt, nicht die Unverweslichkeit selbst. Denn diese Unverweslichkeit ist ganz in jedem einzelnen Theile des Leibes, da kein Theil unverweslicher als der andere ist; der Leib selbst aber ist in seinem Ganzen größer als in seinen Theilen; und ob auch einer seiner Theile größer, der andere geringer ist, so ist doch der größere nicht unverweslicher als der geringere. Ein anderes also ist der Leib selbst, der nicht überall sein Ganzes ist; ein anderes die Unverweslichkeit, die überall ganz ist; da jeder Theil eines unverweslichen Körpers, ob er auch gegen die übrigen ungleich ist, dennoch gleich unverweslich ist. So ist, ob auch z. B. der Finger kleiner denn die ganze Hand ist, die Hand darum nicht unverweslicher als der Finger. Sind also auch die Hand und der Finger ungleich, so ist die Unverweslichkeit der Hand und des Fingers dennoch gleich; folglich ist, ob auch die Unverweslichkeit von einem unverweslichen Leibe unzertrennlich ist, dennoch die Substanz, welche der Leib genannt wird, etwas anderes als die Eigenschaft, wegen welcher er unverweslich genannt wird; und so ist er also selbst nicht das, was er hat."

„Ja es wird selbst die Seele, ob sie auch immerdar weise wäre, — wie sie auch wirklich seyn wird, wenn sie einmal auf ewig befreit ist, — dennoch nur durch die Theilnahme an jener unwandelbaren Weisheit weise, die nicht das ist, was sie. Denn wenn auch das Licht, das in die Luft ergossen wird, dieselbe niemals verließe; so wäre darum dennoch die Luft nicht minder etwas anderes als das Licht, wodurch sie erleuchtet wür-

de. Doch will ich dies nicht also gesagt haben, als ob die Seele eine feine Luft wäre; wie Einige wähnten, die sich keine unkörperliche Natur denken konnten. Indessen haben diese Naturen, trotz ihrer so großen Verschiedenheit, dennoch eine gewisse Aehnlichkeit mit einander; so daß man nicht unschicklich spräche, wenn man sagte, die unkörperliche Seele werde von dem unkörperlichen Lichte der einfachen Weisheit Gottes erleuchtet, wie der Luftkörper von dem körperlichen Lichte; und gleichwie die Luft, von diesem körperlichen Lichte verlassen, alsbald verfinstert würde, — denn die Finsternisse körperlicher Räume sind nichts anderes als die Luft, der es an Licht gebricht, — also verfinstern sich auch die Seelen, wenn sie des Lichtes der Weisheit beraubt werden."

„Deßhalb also werden jene ursprünglichen und wahrhaft göttlichen Personen einfach genannt, weil in ihnen nicht anderes Eigenschaft, anderes Substanz ist, und weil sie selbst ihre Gottheit, ihre Weisheit und ihre Seligkeit sind." a) *)

IV.

In welchem Sinne auch der Vater und der heilige Geist die Sapientia seyen.

In der Abhandlung habe ich zwar kurz bemerkt, wie das seyn könne. Hier sage es der heilige Lehrer etwas weitläufiger. Er handelt davon im siebenten Buche de Trinitate, mit einem erö.ternden Scharfsinne, der zu bewundern ist. Einiges davon stehe hier, und zwar in der eigenen Sprache Augustins.

Quod si et Pater, qui genuit Sapientiam, ex ea sit sapiens, neque hoc est illi esse quod sapere, qualitas ejus est Filius, non proles

a) Libr. XI. de civit. Dei cap. 10.

*) Nach Silberts Uebersetzung. Wien 1826.

ejus, et non ibi jam erit summa simplicitas. Sed absit, ut ita sit: quia vere ibi est summe simplex essentia: hoc est ergo ibi esse quod sapere. Quod si hoc est ibi esse quod sapere, non per illam sapientiam, quam genuit, sapiens est Pater; alioquin non ipsa illam, sed illa eum genuit. Quid enim aliud dicimus, cum dicimus, hoc illi est esse quod sapere, nisi eo est, quo sapiens est? Quapropter quae causa illi est ut sit sapiens, ipsa illi causa est ut sit: proinde si sapientia, quam genuit, causa illi est ut sapiens sit, etiam ut sit ipsa illi causa est. Quod fieri non potest, nisi gignendo eum aut faciendo. Sed neque genitricem, neque conditricem Patris ullo modo quisquam dixerit Sapientiam. Quid enim insanius? Ergo et Pater ipse Sapientia est: et ita dicitur Filius sapientia Patris, quomodo dicitur lumen Patris; id est, ut quaemadmodum lumen de lumine, et utrumque unum lumen; sic intelligatur sapientia de sapientia, et utrumque una sapientia: ergo et una essentia: quia hoc est ibi esse quod sapere. Quod enim est sapientiae sapere, et potentiae posse, et aeternitate aeternam esse, justitiae justam esse, magnitudini magnam esse, hoc est essentiae ipsum esse. Et quia in illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia est quae essentia." a)

„Pater igitur et Filius simul una essentia, et una magnitudo, et una veritas, et una sapientia. Sed non Pater et Filius simul ambo unum Verbum, quia non simul ambo unus Filius. Sicut enim Filius ad patrem refertur, non ad se ipsum dicitur; ita et Verbum ad eum,

a) Libr. cit. cap. I.

cujus Verbum est, refertur, cum dicitur Verbum. Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius. Quoniam igitur Pater et Filius simul non utique unus Filius, consequens est ut Pater et Filius simul non amborum unum Verbum. Et propterea non eo Verbum quo sapientia; quia Verbum non ad se dicitur, sed tantum relative ad eum cujus est Verbum, sicut Filius ad Patrem: sapientia autem eo quo essentia. Et ideo quia una essentia, una sapientia. Quoniam vero et Verbum sapientia est, sed non eo Verbum quo sapientia; Verbum enim relative, sapientia autem essentialiter intelligitur: id dici accipiamus, cum dicitur Verbum, ac si dicatur, nata Sapientia, ut sit et Filius et imago. Et haec duo cum dicuntur, id est, nata sapientia, in uno eorum eo quod est nata, et Verbum et imago et Filius intelligatur, et in his omnibus nominibus non ostendatur essentia, quia relative dicuntur; at in altero quod est sapientia, quoniam et ad se dicitur, seipsa enim sapiens est, etiam essentia demonstretur, et hoc ejus esse quod sapere. Unde Pater et Filius simul una sapientia, quia una essentia, et singullatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia." a)

„Spiritus quoque sanctus — quomodo non est etiam ipse Sapientia; cum sit lumen, quoniam Deus lumen est? — — Quoniam Deus est, utique lumen est; et quoniam lumen est, utique sapientia est: Deum autem esse Spiritum sanctum, Scriptura clamat apud Apostolum, qui dicit: Nescitis, quia templum Dei estis? Statim subjicit: et Spiritus Dei habitat in vobis. b) — Quid est autem

a) Libr. cit. cap. II.
b) I. Cor. III. 16.

Sapientia, nisi lumen spiritale et incommutabile? — Lumen ergo Pater, lumen Filius, lumen Spiritus sanctus; simul autem non tria lumina, sed unum lumen. Et ideo sapientia Pater, sapientia Filius, sapientia Spiritus sanctus; et simul non tres sapientiae, sed una sapientia: et quia hoc est ibi esse quod sapere, una essentia Pater, et Filius et Spiritus sanctus. Nec aliud est ibi esse quam Deum esse; unus ergo Deus Pater, et Filius et Spiritus sanctus." a)

V.

Erklärung der Wahrheit, daß in der heiligsten Dreieinigkeit zwei oder drei Personen nicht etwas Größeres sind als nur Eine derselben.

„In der göttlichen Dreieinigkeit sind zwei oder drei Personen nicht etwas Größeres als nur Eine derselben. Das fasset freilich nicht der fleischliche Sinn, weil er die wahren Geschöpfe Gottes nur nach seinem Vermögen empfindet, die Wahrheit selbst aber, durch die alles erschaffen ward, nicht sehen kann. Würde er auch diese sehen, so würde ihm das äußerliche Licht der Körper nicht heller einleuchten, als das, was wir behaupten. Denn im Wesen der Wahrheit, weil sie allein das wahre Seyn hat, kann nichts größer seyn, als was auch mehr vom wahren Seyn hat. Was aber bloß verständlich und unveränderlich ist, das hat weder etwas mehr, noch etwas minder von dem wahren Seyn selbst, weil es gleich ewig und gleich unveränderlich ist. Und was man da groß nennt, das ist eben daher nur groß, woher es so wahrhaftig ist. Wenn also die Größe selbst die Wahrheit ist, so kann in der Wahrheit nichts größer seyn, als was auch mehr von der

a) Libr. cit. cap. III.

Wahrheit hat. Was folglich von der Wahrheit nicht mehr hat, das ist auch nicht größer. Was aber von der Wahrheit mehr hat, das hat auch mehr vom wahren Seyn, wie das größer ist, was mehr von der Größe hat. In der Wahrheit ist also nur das größer, was mehr von dem wahren Seyn besitzt. Nun der ewige Vater und sein Sohn haben beide zugleich nicht mehr von dem wahren Seyn, als der Vater allein, oder als der Sohn allein: es sind also beide zugleich nicht etwas Größeres, als Einer allein. Und weil der heilige Geist eben so wahrhaft ist, so sind auch der Vater, und der Sohn zugleich nicht etwas Größeres, als der heilige Geist. Auch der Vater und der heilige Geist zugleich übertreffen den Sohn nicht an Größe, wie sie Ihm am wahren Seyn nicht vorgehen. Und so sind auch der Sohn und der heilige Geist beide zugleich eben so groß, als der Vater allein, weil sie eben so wahrhaft sind. So ist auch die Dreieinigkeit selbst nicht größer, als jede einzelne Person ist. Denn wo die Wahrheit selbst die Größe ist, da ist nur das größer, was mehr wahr ist. Im Wesen der Wahrheit ist das Seyn selbst das Wahrseyn, und das Wahrseyn selbst das Großseyn. Was also da eben so wahr ist, das ist auch eben so groß." a) *)

VI.

Warum der heilige Geist nicht Sohn heißen könne.

— „Si et ipse Filius diceretur, amborum" (Patris et Filii). „Filius diceretur, quod absurdissimum est. Filius quippe nullus duorum est, nisi patris et matris. Absit autem, ut inter Deum Patrem et Deum Filium tale aliquid suspicemur. Quia nec filius hominum si-

---

a) De civit. Dei libr. VIII. cap. 1.

*) Nach Philiberts Uebersetzung, in seiner Philosophie der Aeltesten, VIII. Th. 4. Hauptst. 21. §.

mul et ex patre et ex matre procedit: sed cum in matrem procedit ex patre, non tunc procedit ex matre, et cum in hanc lucem procedit ex matre, non tunc procedit ex patre. Spiritus autem Sanctus non de Patre procedit in Filium, et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam; sed simul de utroque procedit: quamvis hoc Filio Pater dederit, ut quemadmodum de se, ita et de illo quoque procedat. *) Neque enim possumus dicere, quod non sit vita Spiritus Sanctus; cum vita Pater, vita sit Filius. Ac per hoc sicut Pater, cum habeat vitam in semetipso, dedit et Filio habere vitam in semetipso: sic ei dedit vitam procedere de illo, sicut procedit et de ipso." a)

*) Auguſtin meint, darum habe Chriſtus Joh. XV. 26. geſagt, der heilige Geiſt gehe vom Vater aus. Tract. XCIX. in Joann.

a) Tract. XCIX. in Joann.

Von der Schöpfung und von dem Sündenfalle der abtrünnigen Engel, und von der Sünde der ersten Menschen.

Eine

dogmatische Abhandlung

sammt

drei Beilagen.

Von

Alois Adalbert Waibel.

Uebersicht.

Gott, Sich erkennend und liebend, wollte auch Bilder von Sich, — Er wollte das Universum, und es ward. Er ist der Schöpfer. Es wurden unsichtbare Geschöpfe, die wir reine Geister nennen; es wurden auch sichtbare, als Körper, Pflanzen, Thiere, Menschen.

Die Geister, oder Engel, blieben nicht alle Gott getreu; wie auch nicht das erste Menschenpaar.

Dies sind unsre großen Gegenstände in dieser Abhandlung. Bewunderung und Wehmuth schlingen sich hier im Gemüthe des Beherzigenden, und lösen sich auf in das Staunen über Gottes Gerechtigkeit und Erbarmungen. Also:

I. Von Gott dem Schöpfer.

II. Von der unsichtbaren Welt; oder: von den reinen Geistern.

III. Von der Schöpfung der sichtbaren Welt.

IV. Von dem Stande der Unschuld und dem Sündenfalle der ersten Menschen.

Die Scholastik hat hie und da von Gott als Schöpfer und von den Geschöpfen irrige Lehren der Metaphysik ausgeheckt; ich lasse Manches unberührt, und erwähne nur Einiges davon zur Kunde; freudig aber folge ich der Lehre des Glaubens. Niemand sagt uns besser, wie und was Gott geschaffen hat, als Er Selbst — in seiner heiligen Offenbarung, welche Er seiner heiligen Kirche als einen Schatz anvertraut hat, mit welchem wir wuchern sollen für die Ewigkeit der Anschauung Seiner.

Besonders mit dieser Abhandlung wird Afterphilosophie unzufrieden seyn. Das macht mich nicht irre. Wenn Katholiken mir das Zeugniß werden geben können, daß ich auch hier den Sinn der heiligen Kirche ohne Wahrheitscheu auffaßte; dann bin ich mit Freude belohnt und schadlos gehalten für das Gespött, das mich von Leuten trifft, für die ich zu Gott um die Gnade des Glaubens beten muß.

Erstes Hauptstück.

Von Gott dem Schöpfer.

Wenn wir „Schöpfung" sagen, so ist die Rede vom Erschaffenden und dann vom Erschaffenen.

Vom Erschaffenden, oder von Gott dem Schöpfer handeln wir nun hier. Aber wie ich von „Gott als Gott" nur Töne der Offenbarung nachstammelte, so kann ich auch hier nicht mehr thun, obgleich uns Gott als Schöpfer kein so unerforschliches Geheimniß ist, wie als Dreieiniger; und wer mehr kann, der verachte mich. Vor einem unendlichen Gegenstande erliegen ist süß dem Gemüthe dessen, der es hienieden fühlet, wie wenig wir den Unendlichen auch als Schöpfer kennen.

Betrachten wir nun:

I. Gott schuf ohne allen Beweggrund.

II. Die Weisheit des Schöpfers.

III. Gott schuf aus nichts.

IV. Gott schuf Alles zu seiner Ehre.

V. Gott ist allen Geschöpfen gegenwärtig.

VI. Gott regiert alle Geschöpfe.

VII. Gottes Gütigkeit und Barmherzigkeit, gegen vernünftige Geschöpfe.

VIII. Gottes Gerechtigkeit in Bezug auf uns betrachtet.

Erster Abschnitt.

Gott schuf ohne allen Beweggrund.

1.) Der Unabhängige muß auch unabhängig seyn in seinem Wollen; denn hätte Er einen Beweggrund (causa motrix), so wäre Er nimmer der Unabhängige, weil in etwas beweggründet, und somit in etwas abhängig von einem Grunde, von einer Ursache.

„Alles, was immer Er wollte, schuf Er im Himmel und auf Erde ꝛc." a); oder nach Deresers Uebersetzung:

„Jehova thut, was immer Ihm gefällt,
Im Himmel und auf Erden" ꝛc.

„Er wirkt Alles nach seinem freien Willen." b) Wie oft und in welch herrlichen Ausdrücken preißt die heilige Schrift Gottes ganz unabhängigen Willen!

Wie herrlich belehren uns darüber auch die Väter der Kirche!

2.) Und was für einen Beweggrund sollte der unabhängige Schöpfer zum Erschaffen haben? Etwa Sich Selbst? Aber wie kann etwas sich selbst Beweggrund, sich selbst eine causa motrix, und so zugleich das Bewegende und das Bewegte seyn? *)

Und warum sollte Er da Sich Selbst bewegen? Er wäre ja derselbe unendliche Gott, wenn Er auch gar nichts Endli-

---

a) Psalm 134. b) Epheſ. 1, 11.

*) Gott ist Sich sogar in seiner nothwendigen Selbstliebe nicht causa motrix. Man kann nur sagen: Er liebet Sich. Gegenstand der Liebe ist Er Sich, nicht Beweggrund. Seine Liebe zu Sich Selbst wäre nimmer unendlich, wenn beweggründet. Wie unendlich frei ist aber jene Liebe, die gar nicht beweggründet ist!

ches erschüfe. Dieser Satz ist wohl zu betrachten; und heut zu Tage scheinen es nicht alle zu thun, die sich für Denker ausgeben. Muß Er etwa zuerst Schöpfer seyn, um unendlich Gott zu seyn? Oder müssen wir nicht vielmehr sagen: Gott ist Schöpfer, und Er könnte nicht Schöpfer seyn, wäre Er nicht Gott; müssen wir das nicht sagen? Und muß Er Gott seyn, so muß Er nicht nothwendig Schöpfer seyn, sonst hinge Er ab von Sich als Schöpfer und wäre sein eigen Geschöpf, weil abhängig von Sich.

In reinster Freiheit stellet uns Schrift und Tradition Gottes Willen dar, und keine Silbe lautet, Gott müsse Schöpfer seyn, um Gott zu seyn. Vor solchem Unsinne würde sich entsetzen die Kirche Dessen, der die ewige Weisheit ist.

Daher hat die bessere Schule, ganz nach dem Sinne der Kirche, mit Grund gesagt: Der Wille Gottes ist vollkommen frei; Gott schaffet nichts aus Nothwendigkeit, und Er ist auf keine Weise kraft einer eigenen Vollkommenheit gehalten, etwas zu erschaffen. Voluntas Dei perfecte libera est; Deus neque necessario operatur ad extra, neque operando tenetur ad optimum.

Dies verscheucht wie Irrwische die gleißenden Lehrsätze, welche Leute, die Gottes Ehre nicht suchen, oder sie gewiß nicht verstehen, von Gottes Gütigkeit und Milde und Barmherzigkeit aufstellen. Sie lehren, daß diese Vollkommenheiten Ihn ewige Sünder nicht ewig strafen lassen sollen, und die Ihn bemüssigen zur Beseligung Aller. Das sind Irrwische, durch die man in Abgründe der Irrlehren verführen will.

Gottes Wille ist unbedingt gut, hat keine Regel, von der er abhange, hat kein Sollen, keinen Beweggrund; Gottes Wollen ist darum in sich unendlich gut, weil es das Wollen Dessen ist, der da ist das unabhängige unendliche Gut. So zu bekennen fodert die wahre Ehre Gottes, denn so bekennt man, Er sey Gott, das höchste Gut, das nicht anders kann, als unendlich frei seyn in seinem Wollen.

Schön sagt der heil. Thomas: „Cum Bonitas Dei sit

perfecta, et esse possit sine aliis; cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur, quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute; et tamen necessarium est ex suppositione: enim, quod velit non potest non velle, quia non potest ejus voluntas mutari." a)

Wohl gemerkt: supposito, quod velit. Ob Er aber wolle, dies zu entscheiden, haben wir in den Vollkommenheiten, die in Gott als Gott sind, keinen Grund, weil keine ein Grund seines Wollens ist. Sagt Er uns durch die Offenbarung, Er wolle Sich da und da und gegen die und die gütig, mild und barmherzig erzeigen, so wissen wir freilich das liebe und angenehme „supposito, quod velit;" aber dann weiter gehen als seine Offenbarung lautet, ist ein fratzisches Freveln.

3.) So unsinnig wird etwa auch heutiger Unsinn nicht seyn wollen, daß er behaupte, irgend etwas Erschaffenes könne für den unendlich Unabhängigen ein Beweggrund seyn.

„Nichts ist größer, als der Wille Gottes; man darf also keine Ursache von ihm suchen;" so sagt Augustin. b) *)

---

a) Part. I. Quaest. 19. art. 3.

b) Libr. 83. Quaest. 28.

*) Ich will da nur im Vorbeigehen bemerken, was eine gesunde Philosophie ohne Mühe einsieht. Jenes Beweggründende, das etwas Erschaffenes für den Willen Gottes hätte, wäre ja selbst etwas Erschaffenes; war dies Erschaffene für Gott Beweggrund, dies selbst da zu erschaffen? Wohl nicht; denn ehe es war, konnte es nicht Beweggrund seyn: nichts ist nichts. Wie kann nun das, was in sich keinen Grund hatte, daß Gott es schuf, ein Grund seyn, daß Gott um desselben willen etwas anderes erschaffe? — Schaffet Gott ein gewisses Ding, wenn ein gewisses anderes Ding schon da ist; so ist dieses frühere Ding nicht beweggründend für den Schöpfer. Man kann da nur sagen: Gott schaffet so, daß die einen Dinge andern der Zeit nach vorgehen müssen, so wie Er machet, daß Dinge die causa efficiens von andern sind. Aber das machet Er ganz unendlich frei so.

4.) Man denke aber ja nicht, der ganz freie und unabhängige Wille Gottes könne darum blindlings wollen. Blindlings wollen ist etwas Unvollkommenes, und Unvollkommenes ist in Gott dem Schöpfer nicht denkbar. In Ihm ist Weisheit und Wille reel Eines; also ist all sein Wollen nothwendig unendlich weise; nicht als wenn es müßte durch Beweggründe bestimmt oder geleitet werden; denn in diesem Falle wäre Gottes Wollen schon darum nicht unendlich weise, weil es nimmer unendlich wäre, und unendlich wäre es nimmer, weil es nimmer ganz unabhängig wäre. Gottes Wille muß also nothwendig ganz unabhängig seyn, damit er in allem Wollen unendlich weise seyn kann.

Zweiter Abschnitt.

Die Weisheit des Schöpfers.

5.) So hätten wir denn bereits gesehen, wie der Schöpferwille nicht anders als unendlich weise seyn kann.

Der Unendliche will mit unendlich weisem Wollem Bilder von Sich Selbst erschaffen; Er weiß sein Wollen, Er schauet Sich Selbst als das Urbild aller Bilder von Sich. Dies sein weises Wollen, dies sein Wissen, dies sein Schauen ist die Weisheit. In Ihm sind Allwissenheit und Weisheit nicht zweierlei, sondern einerlei. Ein Mensch kann viel wissen und wenig weise seyn: nicht so in Gott; im Unendlichen ist Weisheit und Allwissenheit Eines: denn weise ist sein Wissen; wäre es nicht weise, so wäre es unvollkommen, und wäre es unvollkommen, so könnte es nimmer in Gott seyn. *)

*) Was ist Weisheit? Offenbar Erkenntniß. Warum ist aber nicht jeder Erkennende weise? Darum, weil nicht jeder des erkannten Wahren, Guten und Schönen sich erfreuet und es herzinniglich liebet: oder nennest du den nicht weise, der das thut? Das lateinische Wort sapientia drückt es schön aus, der sey sapiens, qui sapit verum, bonum et pulchrum, ita ut et ipsi sapiat verum, bonum et pulchrum. — — Gott ist aber

6.) Der wahre Philosoph wird ja nicht sagen, Gottes Weisheit leite seinen Schöpferwillen; nichts leitet sich selbst, weil nichts sein eigenes Gesetz seyn kann. Der wahre Philosoph sagt nur: Gottes Schöpferwille ist unendlich weise; der unendlich Weise will, und der Wollende ist unendlich weise.

So faßt es auch der ächte Theolog auf, wohl wissend, die Offenbarung spreche uns Gott als unendlich Unabhängigen aus.

7.) Wie herrlich stellet uns die h. Schrift den unendlich weisen Schöpferwillen dar! Freilich thut sie es oft auch mit dem Schmucke der Poesie, damit wir Menschenkinder sie leichter verstehen.

„Jehovah besaß Mich" (die Weisheit) „im Anfange der „Schöpfung, vor seinen Werken, von immer her.*) Von „Ewigkeit bestehe Ich, vom Anfange, vom Ursprunge der Erde „her.**) — — Da Er den Himmel bereitete, war Ich schon „da; — — da Er dem Meere seine bestimmte Gränze setzte, „— war Ich bei Ihm als Werkmeisterin und tägliches Ver„gnügen und ergötzte Ihn beständig."***)

So die heilige Schrift. a) Ich folgte hier der Uebersetzung Deresers. Der Ausdruck Werkmeisterin gibt nicht fein genug, was da gemeint ist: אָמוֹן von אָמַן nutrivit,

---

nothwendige unendliche Liebe zur höchsten Wahrheit, Güte und Schönheit, die Er Selbst ist, und die Er unendlich schauet. In Ihm ist die Erkenntniß nothwendig zugleich Liebe, und die Liebe nothwendig zugleich Erkenntniß, und beide sind nothwendig unendlich; unendlich ist also seine Weisheit. Und in dieser Weisheit will Er Geschöpfe, das heißt, Bilder von Sich, von seiner Wahrheit, Güte und Schönheit.

*) Die Vulgata hat: „Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio."

**) Die Vulgata: „antequam terra fieret."

***) Die Vulgata: „Cum eo eram, cuncta componens; et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore."

a) Sprüche 8.

bedeutet einen, der des andern wartet, ihm beisteht ꝛc. 4. Moys. 11. 12. Esth. 2, 7. — Der Ausdruck „ergötzte Ihn" heißt, Gott der Schöpfer freute Sich seiner Weisheit, mit welcher Er schuf. *)

„Deine Weisheit ist bei Dir, und Sie kennt Deine Werke; „Sie war gegenwärtig, als Du die Welt erschufest." a)

„Alle Weisheit kommt von dem Herrn und ist bei Ihm „von Ewigkeit. — Die Weisheit ward früher als Alles; die „höchste Einsicht **) war von Ewigkeit." b) — Das Wörtlein „ward" muß da nicht irre machen. Dereser sagt darüber: „Der Verfasser bedient sich wie Salomon Sprüchw. VIII. 22. eines aus der hebräischen Dichtkunst entlehnten Bildes, das man nicht buchstäblich nehmen darf. Es stellt die göttliche Weisheit vor als die erste Tochter Gottes, als die Rathgeberin und Gehilfin bei dem Werke der Schöpfung, weil Gott ohne Weisheit die Welt nicht so schön erschaffen und einrichten konnte."

„Er schuf, kannte, durchforschte Sie," (die Weisheit) und „goß Sie über alle seine Werke aus." c) ***)

8.) Er, der seine Weisheit kennt und durchforscht, kann nicht anders als allwissend seyn. Oder kann Gott mehr wissen als Sich Selbst, der die Weisheit ist, und Sie, die als Werkmeisterin bei Ihm ist, indem Er Alles erschafft? Gott weiß

---

*) Wenn wir Menschenkindlein im Staube genau reden könnten, müßten wir sagen: Gott freuet Sich seines Erschaffens, das ewig ist und unendlich, und so der Gegenstand einer ewigen und unendlichen Freude seyn kann, was nie seyn kann das Geschöpf.

a) Weisheit 9, 9.

**) Die Vulgata hat: „intellectus prudentiae."

b) Ekkli. 1, 1. 4.

c) Ekkli. 1, 9. 10.

***) Die Vulgata hat: „Ipse creavit illam in Spiritu sancto, et vidit, et dinumeravit, et mensus est; et effudit illam super omnia opera sua." — Ich folgte der Uebersetzung Dereser's, nach dem Griechischen.

Sich und sein allerschaffendes Wollen; so weiß Er denn Alles: denn nichts ist, was weder Er, noch ein Geschöpf ist.

„Gott dem Herrn sind alle Dinge bekannt gewesen, ehe Er sie erschaffen hat.“ a)

So sagt der Unendliche Selbst. *)

Dritter Abschnitt.

Gott schuf aus Nichts.

9.) Hätte Gott aus etwas erschaffen, so müßte dies Etwas entweder ein früher von Ihm Erschaffenes, oder ein Ewiges gewesen seyn. Im ersten Falle fragte es sich ins Unendliche fort, aus was selbst dies Etwas erschaffen worden sey, und man müßte letzlich auf ein Ewiges kommen. Nun was aber wahrhaft ewig ist, das ist unveränderlich, unendlich, und wäre semit Gott Selbst.

Darum muß der Philosophie entzückend seyn, das Wort des heil. Johannes: „Im Anfange war das Wort — und Gott „war das Wort; — alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, „und ohne dasselbe ist nichts von dem, was gemacht ist, ge-

---

a) Eccli. 23, 20.

*) Hoc Dei effatum evertit illam ineptam sane quorumdam opinionem, qua Deo affingunt scientiam mediam, cujus quidem, cum sit contra rationis principia, vix intelligi potest definitio. Dicunt autem, illam esse mediam inter scientiam, quae est simplicis intelligentiae, ac eam, quae est visionis. Qua quidem media scientia Deum intelligere volunt, quid operatura sit mens creata, „si poneretur in talibus circumstantiis, cum his vel illis auxiliis.“ Thomistae cum multis jure hanc scientiam mediam rejiciunt. Eandem in Semipelagianis improbavit St. Augustinus (Libr. de Praedest. c. 9.); nec unquam potuit adduci, ut eam conciliandae libertati cum Dei praescientia, uteretur; semper inclamat ipse: „Quidquid praescitur, praedestinatur.“ (De dono Persev. c. 12.)

„macht worden.“ a) — Der Vater, der Sohn und der heilige Geist schufen Alles und schufen es aus nichts. Nicht schuf es etwa nur eine der göttlichen Personen, sondern alle drei; denn Gott schuf, und Gott sind alle drei Personen.*) Heißt es, durch das Wort sey Alles gemacht, so heißt das nicht, als wäre nur das Wort Schöpfer; auch heißt es nicht, als wäre das Wort das Instrument des erschaffenden Vaters;**) es heißt nur, der Sohn sey Schöpfer, und das ist Er; aber auch der Vater ist es und der heilige Geist.

So erklärt uns Johannes im Anfange seines Evangeliums deutlich, was Moyses im Anfange seines Buches von der Schöpfung sagt: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde.“ b) ***)

Hätte Er es nicht aus nichts, sondern aus etwas erschaffen, so könnte nimmer gesagt werden: „Im Anfange.“

„Himmel und Erde“ ist da gleichbedeutend mit dem Weltall. Man vergleiche Genes. XXIV. 3. — 2 Chron. II. 12. Esdr. V. 11. — Judith IV. 15. XIII. 24. — Esth. XIII. 10. — Psalm LXVIII. 12. CXIII. 15. CXX. 2.

---

a) Joh. 1, 1. 3.

*) Die Schule sagt: „Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa.“

**) So heißt Hebr. I. 2.: „Durch Den Er auch die Welt erschaffen hat,“ nicht der Sohn sey Instrument, sondern der Sohn sey auch mit dem Vater der Schöpfer der Welt. Und so muß überall, wo die Rede ist vom Schaffen oder Erschaffenwerden durch den Sohn, als Gott, — der Sinn gefaßt werden: vom Sohne sey erschaffen die Welt.

b) Genes. 1, 1.

***) Allerdings muß das hebräische Verbum בָּרָא nicht geradezu das creare ex nihilo heißen, da es proprie wohl secuit, excidit, dann formavit, creavit, produxit etc. heißt; allein den Sinn des Wortes entschiede uns schon die ganz unstreitige immerwährende Tradition der Juden, die es da für eigentliches „creare ex nihilo“ verstanden, und noch heut zu Tage so verstehen. Um nichts zu sagen vom Zwecke des Moyses.

CXXIII. 8. CXXXIII. 3. — Is. XXXVII. 16. — Jerem. XXIII. 24. XXXII. 17. — Dan. XIV. 4. — Matth. V. 18. XXIV. 35. — Apostelg. XIV. 15. XVII. 24. u. a. m.

„Mein Kind, ich bitte dich, sieh auf den Himmel und „die Erde hin, und auf alles, was darin ist, und erkenne, „daß Gott dies und das menschliche Geschlecht aus nichts „erschaffen hat." a)

„Er schuf Alles zum Seyn." b) Wäre es schon zuvor etwas gewesen, so hätte Er das, was Er schuf, nicht zum Seyn erschaffen.

10.) Hierüber die jeherige Tradition der heiligen Kirche nachzuweisen, wird man mir gern erlassen. Es war eine derbe Unverschämtheit von unsern Afterphilosophen, daß sie vorgaben, alte Väter der Kirche, namentlich Justinus, Origenes, Clemens von Alexandria, haben eine ewige Materie festgesetzt. *)

11.) Endlich haben wir darüber förmliche Entscheidungen der Kirche. Um vom apostolischen Glaubensbekenntnisse nichts zu sagen, so hat die Synode zu Nicäa im Glaubensbekenntnisse erklärt, Gott sey der Urheber des Himmels und der Erde, und der sichtbaren und unsichtbaren Dinge; und das vierte Concilium am Lateran hat ausdrücklich ausgesprochen, es sey katholischer Glaube, Gott habe durch seine allmächtige Kraft die geistige und die körperliche Kreatur aus nichts erschaffen c); diesen Ausspruch unterschrieben auch die Griechen.

12.) „Wie kann aber aus nichts etwas werden?" so fragt da der alberne Sinn des blöden Menschen. Sagt denn die

---

a) 2. Mach. 7, 28. b) Weisheit 2, 4.

*) Bergier, Deisme réfuté par luimême. Part. II. Lettre VII.

c) Concil. Later. IV. cap. I. de Fide catholica: „Unum est universorum Principium, creator omnium visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem."

Offenbarung „aus nichts" werde etwas? Sie sagt aber: durch Gottes Allmacht werde Alles; da wird nicht durch nichts etwas, sondern durch Den, der unendlich ist.

Kann Gott nicht Bilder von Sich wollen? Gewiß. Nun kann sein Wollen eitel, d. h. wirkunslos seyn? Gewiß nicht; denn ein vereiteltes Wollen ist ein unvollkommenes Wollen, bei dem die Unabhängigkeit vermißt wird. Eitel, d. h. wirkungslos wollen kann der nicht, der die höchste Wirklichkeit und die Wahrheit ist. Die Wahrheit ist also zugleich die Allmacht. Würde das, was Gott will daß es sey, nicht einzig schon darum, so wäre sein Wollen eitel, Er wäre nicht die Wahrheit, weil nicht die Allmacht, — Er wäre nicht Gott. So nothwendig Gott — Gott ist, so nothwendig kann Er das schaffen, was Er will. Diese Nothwendigkeit kann die Vernunft einsehen, und so wird ihr sogar anschaulich, daß das, was Gott will, einzig darum wird, weil Er es will.

„Die Himmel wurden durch Jehovens Wort;
Und all ihr Herr durch seines Mundes Hauch.
— Denn wenn Er spricht, so wird's;
Wenn Er befiehlt, so steht es da." a) *)

„Bei Gott sind alle Dinge möglich." b)

Er ist es, der da spricht: „Ich bin Gott, der Allmächtige." c) **)

„Kann bei Gott etwas unmöglich seyn?" d)

„Ich weiß, daß Du Alles vermagst." e) Der Alles vermag, kann ja machen, daß nun da ist, was zuvor gar nichts war.

---

a) Psalm 32, 6. 9. *) Nach Dereser's Uebersetzung.

b) Matth. 19, 26.

c) Schöpf. 17, 1.

**) Die Gelehrten bemerken, es seyen im A. B. mehr als siebzig Stellen, in denen man den hebräischen Namen Gottes שַׁדַּי, d. h. der „Allmächtige" antrifft.

d) Schöpf. 18, 14.

e) Job. 42, 2.

Vierter Abschnitt.

Gott schuf Alles zu seiner Ehre.

13.) Gottes Ehre ist dies, daß Alles sey, was Er will, und weil Er will und wie Er will. Wenn Alles so ist, dann ist Er verherrlichet: denn dann erscheint es auch in den Geschöpfen als wahr, daß Er der Unabhängige, der Wahre, der Allmächtige ist. — Alles Wahre, Gute und Schöne in den Bildern ist ferners auch ja nur zur Ehre des Urbildes, das da ist die höchste Wahrheit, die höchste Güte, die höchste Schönheit. —

„Der Herr hat Alles Seinetwegen gemacht." a) *).

„— Und jeden, der meinen Namen anruft **), zu mei„nem Ruhme schuf Ich ihn." b)

Wir sind nicht für uns selbst erschaffen, auch nicht für den Nebenmenschen: wir sind dazu, daß wir Gott verherrlichen. Sind wir, die Kronen der sichtbaren Schöpfung dazu erschaffen, so sind auch die Geschöpfe, die für uns erschaffen sind, zur Ehre Gottes, und wir müssen uns und sie auf Gott beziehen. „Ihr möget also essen oder trinken, oder etwas an„deres thun, so thut Alles zur Ehre Gottes." c)

Es ist ja der Ton der ganzen heil. Schrift und aller Väter, Alles sey zur Verherrlichung Gottes; der Ton der ganzen Kirche ist dies.

---

a) Sprüche 16, 4.

*) So die Vulgata. — Indessen wollen Andere nach dem Grundtexte lieber so übersetzen: „Jehova besorgt seinen Verehrern Alles." — Aber auch so zeigt es sich, wir, für die Gott die andern niederen Dinge erschaffen hat, haben uns seiner Verehrung zu weihen; und so sind wir Seinetwegen, nicht um unser selbst willen.

**) Oder nach dem Hebräischen: „der sich nach meinem Namen nennt."

b) Is 43, 7.

c) 1. Kor. 10, 31.

14.) Wie tief stehen in unsern Zeiten Afterphilosophen, da sie sagen, der Mensch sey nicht zu Gottes Verherrlichung erschaffen, sondern nur so für sich oder allenfalls auch für Andere. Wahrlich eine große Ehre für die Menschheit, daß sie in sich selbst versinken soll und nicht mehr die höchste Wahrheit, Güte und Schönheit zu ihrem Ziele und Ruhepunkt haben darf!

Dabei plaudern sie auch mitunter von Gottes Liebe zu uns, der zufolge Er uns unsertwegen so zum Wohlseyn erschaffen habe. — Wie liebet uns denn Gott? Etwa so, daß Er mit seinem Affecte in uns ruhe? Also sind wir endliche Wesen dem Unendlichen der Ruhepunkt seiner Liebe?! Kann der Unendliche sich eigentlich auf das Endliche beziehen? Liebet Er uns nicht vielmehr dadurch, daß Er uns zu Sich bestimmt hat? Wären wir uns selbst das höchste Gut, wie klein wäre unser Gut und wie winzig müßte unsre Seligkeit ausfallen! Liebt uns Gott nicht unendlich mehr, wenn Er unser Gut und unsre Seligkeit seyn will?

Aber nicht etwa so will Er dies, daß Er uns nur das *Mittel* zum Wohlseyn, und gleichsam, (Gott verzeihe mir den Ausdruck,) der unendliche Zuckerhut sey, auf daß wir es süß haben; — nein nicht so! Dies wäre wider alle Ordnung: das Höchste kann nie zum Mittel herabgewürdiget werden. So will Gott unser Gut und unsre Seligkeit seyn, daß wir Ihn um Seiner Selbst willen lieben; denn lieben wir Ihn nicht um Seiner Selbst willen, so lieben wir Ihn nicht wahrhaft; denn der liebt nicht wahrhaft, der die Wahrheit Selbst nicht um Ihrer Selbst willen liebet: und lieben wir Ihn nicht wahrhaft, so wollen wir Ihn nicht als unser Gut, und Er ist dann nicht unsre Seligkeit.

Und was gebührt denen, die Ihn nicht lieben wollen? Sollen sie darum aufhören, zu seiner Ehre und Verherrlichung erschaffen zu seyn? Wäre dies eine Freiheit? Und wäre eine so schändliche Freiheit ein Gut für sie? Doch in Ernst, ist es nur denkbar, daß etwas existire und nicht zu Gottes Ehre existire? Und wie existiren denn solche zu Gottes Ehre, da

sie Ihn nicht ehren wollen? Hängt es von ihrem Wollen ab, ob sie Ihn ehren? Bestimmt also das Wollen eines Geschöpfes, ob es zu dessen Ehre existiret, der es erschaffen hat? Bestimmt aber das Wollen des Geschöpfes dies eben nicht, so wird es für dies nichtwollende Geschöpf ein Müssen geben, auf daß es wider Willen das sey, was Gott will, — etwas zu seiner Ehre und Verherrlichung. Und was muß es? Was es muß und nicht will, — ist das nicht Leiden? Also leiden muß es: und das wider Willen. *)

Der Wille Gottes, der uns zu seiner Ehre und Verherrlichung erschuf, wird also an uns auf jeden Fall erfüllet; denn entweder verherrlichen wir Ihn durch Liebe, oder: wenn wir das nicht wollen, durch Leiden. Dies Leiden heißt aber Strafe.

Dies „Entweder — oder" ist das große Thema für uns vernünftige Wesen. Die geoffenbarten Beweise dafür werden wir im Verfolge der Dogmatik noch reichlicher sehen.

Fünfter Abschnitt.

Gott ist allen Geschöpfen gegenwärtig.

15.) Gott schafft Alles; wie zuvor es nichts war, so würde es wieder nichts, wenn nicht Er dessen schaffende Ursache bliebe.

Der Uhrmacher kann wohl weggehen von der gemachten Uhr, und sie verliert darum ihr Daseyn nicht. Allein, er war nicht Schöpfer der Uhr, — denn er machte nur etwas, was schon war, zu etwas, das jetzt durch die eignen, nicht von ihm erschaffenen Kräfte besteht. — Nicht so ist es bei dem Geschöpfe in Absicht auf den Schöpfer.

*) Leiden muß auch oft der Gottliebende; aber nur bis er selig, und damit er selig wird, und zwar selig in Gott. Dies ist kein wahres Leiden für die Liebe, sondern Beförderung der Liebe, wie die bittere Arznei nichts Ungesundes ist, sondern Beförderung der Gesundheit. Und Er will leiden; und so leidet er nicht wahrhaft; denn das Gewollte ist werth.

Die Ursache, ohne welche die Wirkung nicht einmal zu verbleiben vermag, wie z. B. der Gedanke ohne den denkenden Verstand nicht seyn kann, — muß bei der Wirkung, d. h. beim Gewirkten wohl gewiß gegenwärtig seyn; also ist Gott allen Geschöpfen gegenwärtig.

16.) Die Allgegenwart Gottes preisen uns die Quellen unsers heiligen Glaubens unzählige Mal.

„Wir leben, bewegen uns, und sind in Ihm." a) Nicht so sehr bedarf der Mensch der Luft um zu leben und sich zu bewegen, als jedes Geschöpf des Erschaffenden bedarf, damit es fortexistire und wirke.

„Kann sich jemand so heimlich verbergen, daß Ich ihn „nicht sehe? spricht Jehova. Fülle nicht Ich den Himmel und die Erde? spricht Jehova." b) — *)

Wie schön sprechen die Väter der Kirche von Gottes Allgegenwart! **) Besonders schön zeigen sie, Ihn könne nichts

---

a) Apostelg. 17, 28.

b) Jerem. 23, 24.

*) Man sehe noch z. B. Job XI. 8. — Deuter. IV 39. — Baruch III. 25. — 3 Kön. VIII. 27. — Psalm CXXXVIII.

**) Z. B. Tertullian: „Ante omnia Deus erat solus; ipse sibi mundus, et locus et omnia." (Contra Praxeam cap. 5.) — Athanasius: „Ne quaeratis loci magnitudinem, ut quae possit Dei magnitudinem capere; non enim immensus in mensu est." (Libr. contra Sabellii Gregal. n. 10.) — Ambrosius: „Complens omnia, nusquam ipse confusus; penetrans omnia, nusquam ipse penetrandus; ubique totus, eodemque tempore vel in coelo vel in terris, vel in novissimo maris praesens." (Libr. 1. de fide cap. 16.) — Chrysostomus: „Deus non tanquam coelo inclusus respicit eminus, quae fiunt in terra; sed ubique praesens et omnibus assistens." (In Psalm 112.) — Gar richtig sagt Anselm: „In multo itaque loco vel tempore proprie dicitur esse, quia omnino ab nullo alio continetur; et tamen in omni loco vel tempore suo quodam modo dici potest esse; quoniam quidquid aliud est, ne in nihilum cadat, ab ea (summa essentia) praesente sustinetur." (Monolog. cap. 22.)

einschließen. Natürlich, denn das Eingeschlossene ist nimmer unendlich. Und um etwas einzuschließen, muß man darauf wirken; wie könnte ein Geschöpf, das nichts ist als eine Wirkung Gottes, auf Ihn wirken? Den Unabhängigen berührt kein Wirkendes. Kann nun Gott von Nichts eingeschlossen werden, so ist Er auch schon darum nirgend so, daß Er nicht überall wäre. *)

17.) Man hüte sich aber unter Gottes Allgegenwart eine Allausdehnung Seiner Selbst zu denken. Die höchste Einheit, die in Sich unendliche und unermeßliche, dehnt sich nicht aus; denn ausdehnen kann sich nur das, was Theile hat. **)

Nicht minder albern wäre die Vorstellung, außer dem Alle sey ein unendlicher Raum, den Gott auch mit Sich Selbst ausfülle. Der Raum, im positiven Sinne des Wortes, besteht ja aus Verhältnissen solcher Dinge, die außer einander und wie immer neben einander sind; wo nun nichts ist, kann kein Verhältniß seyn. Will man aber unter „Raum" eine Leerheit verstehen, so denkt man ein leeres Nichts, und dem Nichts ist Der nicht gegenwärtig, der Allem gegenwärtig ist.

18.) Endlich ist niemand so blöde und läßt sich im Glauben an Gottes Allgegenwart dadurch irre machen, daß es in der heil. Schrift heißt: „Der Himmel ist mein Thron;" a) — „Jehova, der im Himmel thronet;" b) — „Der Herr stieg herab, um zu sehen die Stadt und den Thurm." c)

---

*) Augustin sagt: „Est ergo Deus — in solo coelo totus, et in sola terra totus; et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. . . . Unde fatendum est, ubique esse Deum, per divinitatis praesentiam." (Epist. ad Dardanum.)

**) Augustin sagt: „In eo ipso, quod Deus dicitur ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosâ magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humor, aut aër, aut lux ista diffunditur. Omnis enim hujuscemodi magnitudo minor est in sui parte, quam in toto." (Epist. 187. alias 57. ad Dardanum.)

a) Isa. 66, 1. b) Psalm 10, 4. c) Schöpf. 11, 5.

Die Bibel redet von Gott oft menschlich, damit Menschen leichter verstehen, was sie von Gott sagt. Und dann ist es Bibelsprache, daß Gott dort auf besondere Weise wohnet, wo Er Mehreres erschafft, was seine Größe und Allmacht, oder seine Milde und Erbarmungen zeiget; insbesondere, wo Er solches erschafft, das zum Reiche der übernatürlichen Gnade gehört, wie z. B. Jesus sagt: „Wenn jemand Mich liebet, der „wird meine Worte halten, und mein Vater wird ihn lieben; „Wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen." a)

Aehnliches bemerkten schon Väter. b)

Sechster Abschnitt.

Gott regiert alle Geschöpfe.

19.) Gott regiert erhaltend, und erhält regierend. Und was heißt erhalten da anderes, als Er schafft, daß die Geschöpfe so lange sind, als Er will, daß sie seyen? c)

Er ist es „Welcher alles durch das Wort seiner Kraft erhält." d)

---

a) Joh. 14, 23.

b) Z. B. Johannes von Damaskus sagt: „Dei locus is dicitur, qui uberioris ipsius operationis et gratiae particeps est. Idcireo coelum sedes ejus est." (Libr. 1. de fide orthodoxa cap. 13.) — Augustin sagt: „Descendere dicitur Deus, quando curam humanae fragilitatis habere dignatur." (Serm. 70. de Tempore, n. 6.) — Anderswo sagt er: „Fatendum est, ubique esse Deum, per Divinitatis praesentiam, sed non ubique per inhabitationis gratiam." (Epist. 287.)

c) Lesenswerth ist hierüber der römische Katechismus Part. I. cap. I. quaest. 19.: „Nisi conditis rebus perpetua ejus providentia adesset, atque eadem vi, qua ab initio constitutae sunt, illas conservaret, statim ad nihilum recidèrent."

d) Hebr. 1, 3.

Alle Väter preisen Gottes Kraft, die das All nicht in's Nichts zurücksinken läßt. So auch alle Theologen der Kirche.*)

20.) Nicht nur daß Gott das Daseyn der Geschöpfe erhält; Er macht auch, daß sie wirken, was sie wirken, in so fern nämlich das, was sie wirken, gut ist.**)

Dies ließe sich aus vielen Stellen der heil. Schrift erweisen. Wir wollen nur einige vernehmen. Von Gott sagt Job:

„Bei Ihm ist Weisheit, Macht;
„Bei Ihm ist Klugheit und Verstand.
„Was Er zerstört, wird nicht mehr aufgebauet;
„Wen Er in Fesseln legt, der wird nicht frei.
„Er schließt das Wasser ein, und es vertrocknet;
„Er läßt es los, und es verheert die Erde.
„Bei Ihm ist Kraft und Festigkeit;
„Sein sind Verirrte und Verführer.
„Die Räthe führet Er als Beute weg,
„Die Richter machet Er zu Thoren.
„Er löset Königen den Gürtel auf,
„Und legt den Strick um ihre Hüften.
„Die Priester führt Er weg als Beute,
„Und stürzet die Gewaltigen.
„Er nimmt den Mund den Treuen,
„Und raubt den Alten den Verstand.
„Er gießt Verachtung über Fürsten aus,
„Und löset auf den Gurt der Helden.
„Das Tiefverborgene entdeckt Er aus der Finsterniß,
„Und bringt an's Licht den Todesschatten.
„Er machet Völker groß und richtet sie zu Grunde;

---

*) Die Schule sagt: „Conservatio est continuata creatio; eoquod concidat cum vi creatrice in effectu.“ Ich glaube, man sage noch besser: sie ist creatio continuatae existentiae.“

**) Wer Metaphysik versteht, weiß aber, daß die Geschöpfe nicht wirken, in so ferne sie nicht gut wirken.

„Er breitet Völker aus, und führt aus ihrem Land sie weg.
„Er nimmt den Volkeshäuptern den Verstand,
„Und läßt sie irre gehn in ungebahnten Wüsten.
„Im Finstern tappen sie und ohne Licht;
„Er läßt, wie Trunkene, sie taumeln."
(Job 12. — nach Deresers Uebersetzung.)

„Entsteht in einer Stadt ein Uebel, das nicht der Herr gemacht hat?" (Amos 3, 6.) Die Wirkungen der Natur, die nicht etwas Negatives sind, uns aber oft zerstören, was wir nicht gern zerstört sehen, schicket der Herr; Er machet die Natur so wirken zu unserer Strafe oder zu unserer Besserung, oder sowohl zur Strafe als Besserung. *)

„Ich züchtige euch mit brennender Luft und mit Mehlthau." a)

„Die Winde sendest Du wie Deine Boten,
„Wie Deine Diener Blitze aus. b)

Und was die Natur uns Liebes gibt, machet Er, daß sie es uns gibt.

„Die Berge wässerst Du aus Deinen Söllern.
„— Es harret Alles Dein, daß Du
„Zu seiner Zeit ihm Speise gebest.
„Du giebst, sie sammeln ein,
„Du öffnest Deine Hand, sie werden Gutes satt,
„Du birgst Dein Antlitz, sie erschrecken;
„Nimmst ihren Odem hin, sie sterben,
„Und werden, was sie waren, Staub.
„Du sendest deinen Odem aus, sie werden neu geschaffen:

*) Da sollten wir dann diese Wirkungen der Natur freilich nichts Böses nennen; sie sind so wenig ein Uebel, als eine bittere Arznei, die aber zweckmäßig ist, ein Uebel heißen kann.

a) Amos 4, 9.

b) Psalm 103, 4. — Nach Deresers Uebersetzung.

„Der Erde Antlitz wird von Dir verjüngt.
„Jehovens Ruhm wird bleiben ewiglich;
„Jehova freut sich seiner Werke."
(Psalm 103. — nach Dereſers Ueberſetzung.)

Auch die bösen Menschen müssen durch ihr Wirken, das zwar nicht moraliſch-gut iſt, wohl aber phyſiſche Güte hat, den Planen Gottes dienen; — in ſo fern ſie wirken, und ſomit phyſiſch-gut wirken, verdankt ſich ihr freiwilliges Wirken dem göttlichen Erſchaffen, ohne das nichts iſt, was iſt. Wie herrlich zeigte ſich dies in der Geſchichte des Patriarchen Joſeph. Der 104. Pſalm beſingt es.

—„Er (nämlich Gott) gab nicht zu, daß man ſie unterdrückte,
„Und ſtrafte ihrertwegen Könige:
„Rühret meine Geſalbten*) nicht an,
„Und thut meinen Propheten kein Leid!"
„Er rief den Hunger in das Land,
„Indem Er jeden Stab des Brods zerbrach. **)
„Er ſandte einen Mann vor ihnen her;
„Verkauft ward Joſeph als ein Knecht.
„Man zwang in Feſſeln ſeine Füße,
„In Eiſen kam ſein Leib.
„Bis in Erfüllung gieng ſein Wort,
„Jehovens Ausſpruch ihn bewährte." ꝛc. ***)

Dieſes erkannte Joſeph ſelbſt, und darum ſprach er: „Ihr

---

*) „Geſalbte" heißen da die frommen Erzväter, die für ſich und ihre Familien Gott als Prieſter opferten. Anſpielung des Pſalmiſten auf die Sitte ſeiner Zeit, welcher zufolge die Prieſter mit dem heiligen Salböle zu ihrem Opferdienſte eingeweiht wurden. 2. Moyſ. 29, 7.

**) Die Morgenländer vergleichen das Brod mit einem Stabe; der den Menſchen ſtützet.

***) Nach Dereſers Ueberſetzung.

„hattet mir Böses zugedacht; Gott hat es zum Guten ge„wandt, damit geschehe, was jetzt am Tage liegt." a) *)

Wir sehen in diesen und ähnlichen Schriftstellen, b) daß Gott Alles in Allem wirket. Die scharf bestimmende Schule nennet dies Wirken des Schöpfers den Concursus Dei generalis. Die schärfere Partei proponirt da so: „Deus concurrit ad omnes et singulas creaturarum actiones tam bonas quam malas, **) non tamen ad ipsam actionis malitiam, ita ut actionis malae auctor dici possit." c) Natürlich, denn die actionis malitia ist ein Mangel des Guten, somit etwas Negatives, ein nihilum; und das Nichts schafft Der nicht der Alles schafft. ***) Sagen Manche, Gott sey nur von der Kraft Urheber, nicht aber vom Wirken derselben, und wollen sie also nur Concursum mediatum; so beachten sie zu wenig, daß ein Wesen, das im Seyn von Gott abhängt, im Wirken wohl nicht von Ihm unabhängig seyn kann: nun aber heißt abhängig seyn von Gott wohl doch so viel als Geschöpf, als gemacht seyn; also ist die Kraft auch als wirkend von Gott gemacht. Daher thun Andere ungleich besser, weil richtiger, da sie behaupten, der Concursus sey immediatus. †)

---

a) Schöpf. 50, 20.

*) Nach Deresers Uebersetzung. Die Vulgata hat: „ut exaltaret me, sicut in praesentiarum cernitis."

b) z. B. 1. Kön. 2, 7. — Sprüche 16, 33. — Psalm 2, 4. — 2. Paralip. 7, 13. — Isa. 38, 5.

**) Das heißt eben: nur physisch gut.

c) Wiest Demonstr. Dogm. cathol. Tom. 4. pag. 799.

***) Auch Wiest sagt: „Mala autem quaecunque non (sunt) realitas seu perfectio, — cum malum physicum (sit) defectus realitatum, et morale defectus a rectitudine sive lege." (l. c. pag. 757.)

†) Vom Concursus Dei generalis bemerkt Wiest: „Sermo hic tantum est de concursu generali, quem nonnulli concursum physicum quoque vocant, non de concursu morali, qui consistit in eo, quod Deus per leges et praecepta

21.) Der Schöpfer leitet Alles nach den Zwecken, die Er Allem bestimmt hat.

Die physische Natur, welche für die Menschen erschaffen ist, wirkt immer so viel und so, was und wie es erforderlich ist, daß Gott Sich an den Menschen verherrliche, indem diese Ihn entweder lieben oder Strafe leiden. *)

Das Ganze geht auf dies hinaus. Dies ist die große Darstellung, die uns die heilige Schrift mit einer Erhabenheit und Schönheit gibt, wie nur Der sie geben kann, der da ist der eigentliche Auktor der heiligen Schrift.

„Frohlocket Gott, ihr Länder alle,
„Besinget seines Namens Ruhm;
„Verherrlicht Ihn durch Lobgesang!
„Und sprecht zu Gott: wie staunenswerth sind Deine Thaten!
„Es schmeicheln Deine Feinde Dir ob Deiner großen Macht.
„Dich bete an die ganze Welt,
„Lobsinge Dir, lobsinge Deinem Namen!
„Kommt, sehet Gottes Werke!

---

quasdam actiones faciat existere; neque etiam sermo est de concursu supernaturali seu gratia, quae requiritur ad quemvis actum salutarem.“ (l. c. pag. 800.)

*) So viel geht nie ab; und mehr ist eigentlich unnöthig. So genommen, verschwindet das, was wir physische Uebel nennen. Ein Beispiel: A ist krank; das ist an sich ein physisches Uebel; allein die Gesundheit ist nun bei A nicht erforderlich zur Erreichung seiner Bestimmung, daß Er Gott verherrliche. A soll krank nach höherm Gute streben, als Gesundheit ist; und strebt er nicht, so wird er dafür gestraft. Strebt er, so wird er belohnt mit einer Seligkeit, von der alle Gesundheit übertroffen wird, und er wird einst Dank jubeln, daß ihm Gott Besseres gab, als Gesundheit ist, und ewig bekennen: er habe eigentlich kein Uebel gelitten. Gott führt jeden wie Er will; und so ist es am besten, weil Gott so will.

„Wie wunderbar Er waltet über Menschenkinder!
—„Er herrscht durch seine Macht in Ewigkeit.
„Barbaren fasset Er ins Auge;
„Empörer werden nie sich heben!
„Preißt, Völker, unsern Gott,
„Und laßt sein Lob erschallen!
„Er ist es, der das Leben uns erhielt,
„Und unsern Fuß nicht gleiten ließ.
„Zwar hast Du uns geprüft, o Gott,
„Du hast geläutert uns, wie man das Silber läutert.
„Du hast in Schlingen uns gebracht; Du hast gelegt
„Auf unsre Lenden eine schwere Last.
„Du ließest Menschen auf uns reiten.
„In Feuer und in Wasser kamen wir,
„Allein, Du führtest uns heraus zu einem Freudenmahl."

(Psalm 65. — nach Deresers Uebersetzung.)

Im vollen Sinne wird dies Freudenmahl seyn, wenn erfüllt wird an uns das erfreuende Wort Christi: „Selig sind die „Knechte, die der Herr, wann er kommt, wachend findet. Ich „versichere euch: er wird sich umgürten, sie zu Tische sitzen lassen, herumgehen und ihnen aufwarten." Luk. 12, 37.

Siebenter Abschnitt.

Gottes Gütigkeit und Barmherzigkeit gegen vernünftige Geschöpfe.

22.) Wenn Gott nicht so gut in Sich Selbst wäre, könnte er gegen Geschöpfe nicht so gütig seyn; — das ist wahr; aber daraus folget noch nicht, daß Er gegen Geschöpfe gütig seyn muß, weil Er in Sich Selbst unendlich gut ist. Wir können also wohl von Gottes Gütigkeit auf seine Güte schließen, nicht aber von seiner Güte auf seine Gütigkeit. Das sey fester Grundsatz. Und nicht zu vermengen sind

Gottes Güte und Gütigkeit.*) Gut ist Er in Sich und ist unser Gut; gütig ist Er gegen uns, auf daß wir Ihn, unser Gut erlangen. Die Ihn, als ihr Gut, nicht erlangen wollen, die straft Er, damit sie nicht anders können, als Ihn verherrlichen: auch das ist gut, weil gerecht; und was gut ist, das ist würdig Dessen, der da ist das höchste Gut.

„Jehoven dankt, denn Er ist gütig,
„Denn ewig währet seine Huld.
„Wer spricht Jehovens große Thaten aus?
„Verkündigt all sein Lob?
„Wohl denen, die bewahren das Gesetz,
„Die jederzeit was recht ist thun."
(Psalm 105, 1. 2. 3. — nach Deresers Uebersetzung.)

23.) Auch denen, welche durch Sünde sich der Wohlthaten Gottes unwürdig gemacht haben, spendet er noch Güter natürlicher und übernatürlicher Art. Wie hoch preißt uns die heilige Schrift die Barmherzigkeit Gottes; Er vergiebt die Sünden, aber, was man jetzt fast verschweigt, nur den Reumüthigen.

„Jehoven preiße, meine Seele,
„Vergiß nicht, was Er Alles dir erzeigt,
„Der alle deine Missethat vergibt, —
— „Mit Gnade und Barmherzigkeit dich krönt;
„Mit Gutem sättigt Deinen Mund. —
„Barmherzig, gnädig ist Jehova,
„Langmüthig und von großer Huld.

*) Wenn die Bibel da oft vermengt, so muß man es als Popularität ansehen, wie wir z. B. im Deutschen oft gut für gütig sagen. Zudem mag vielleicht durch solche Vermengung die heil. Schrift auch sagen wollen, Gott wäre nicht so gütig, wenn Er nicht in Sich so gut wäre. Endlich bedeutet das hebräische Wort טוֹב nicht nur gut, schön, angenehm, sondern geht auch über in den Begriff von Gütigkeit, wie z. B. Ps. 118, 68; sogar nützlich bedeutet es, wie z. B. Ps. 118, 71.

„Er fordert nicht beständig vor Gericht,
„Und trägt nicht ewig nach.
„Er thut nicht nach unsern Sünden,
„Vergilt uns nicht nach unsrer Missethat.
„Denn nach der Höh' des Himmels über Erdgefild,
„Geht über die, so Ihn verehren, seine Huld.
„So fern der Aufgang ist vom Niedergang,
„Entfernt Er unsre Schuld von uns.
„Wie seines Kinds ein Vater sich erbarmt,
„Erbarmt Jehova seiner Diener Sich."

(Psalm 102. — nach Dereser's Uebersetzung.)

24.) Man setze aber da nicht falschen Begriff von Gottes Barmherzigkeit fest. So sage man nicht, weil Er unendlich barmherzig ist, müsse Er Sich erbarmen über Alle und Alle, auch über Teufel und Verdammte. Daß Er über Teufel Sich nicht erbarmte, werden wir in dieser Abhandlung sehen; und anderswo werden wir sehen, die Verdammniß kette auf ewig an die Hölle alle die, welche als Sünder — als Feinde Gottes — von hinnen schieden.

Gottes Barmherzigkeit ist nichts anderes, als jenes ganz motivfreie Wollen, das wir so eben besingen hörten. Ist dies Wollen motivfrei, so kann kein Müssen darin seyn: der Unabhängige muß nicht.

Nicht durch Zahl derer, über die Sich Gott erbarmet, wird die Unendlichkeit seiner Erbarmungen bestimmt: denn diese Zahl kann nie unendlich seyn, weil es gar keine unendliche Anzahl geben kann; in diesem verschobenen Sinne könnte Gott nie wahrhaft unendlich barmherzig seyn. In sich unendlich ist Gottes Barmherzigkeit eben schon dadurch, weil sie jenes Wollen des Unendlichen ist; das Wollen des Unendlichen ist ja an sich unendlich. So wäre Gott unendlich barmherzig, hätte Er Sich auch nur eines Einzigen erbarmt. Und hätte Sich Gott nie über einen erbarmen wollen, so wäre Er darum nicht minder der Unendliche in allen seinen Vollkommenheiten, wie Er es auch wäre, wenn Er gar nichts erschaffen hätte.

Gott erbarmt Sich, wann und wie Er will, und sein Erbarmen hat keine Regel, wie sein Wille keine hat.

„Wie geschrieben steht: Ich habe Jakob geliebet, Esau „aber gehasset.*) Was werden wir nun sagen? Ist also Un„gerechtigkeit bei Gott? Das sey ferne.**) Denn Er spricht „zum Moyses: Ich werde Mich dessen erbarmen, über welchen „Ich Mich erbarmen will, und werde dem Barmherzigkeit er„zeigen, dessen Ich Mich erbarmet habe. a) — Er erbarmt „Sich also, wessen Er Sich erbarmen will, und verstockt, wen „Er verstocken will.***) — Wer bist du, daß du mit Gott „rechten darfst? Spricht wohl ein Geschirr zum Töpfer: War„um hast du mich so gemacht? †) Hat der Töpfer nicht Macht, „aus derselben Masse ein Gefäß zur Ehre, und ein anderes „zur Unehre zu machen?" ††) (Röm. 9.)

Achter Abschnitt.

Gottes Gerechtigkeit, in Bezug auf uns betrachtet.

25.) Der in Sich unendlich Heilige kann nicht anders wollen, als so, daß all sein Schöpferwollen unendlich gerecht ist, aber einzig nur darum es ist, weil es das Wollen Dessen ist, in dem das Seyn und die Heiligkeit und die Gerechtigkeit wesentlich Eines sind.

---

*) Das heißt: Ich habe Jakob **mehr** geliebt als den Esau.

) Das können wir nicht folgern: denn Gott ist Niemanden etwas schuldig. So können wir auch nicht sagen, Er sey **parteiisch: denn Er begünstiget Niemanden auf eine Weise, durch die ein Anderer wider Recht oder Billigkeit leiden müßte.

a) Exod. 33, 19.

***) **Verstocken** heißt da nicht jene Gnaden geben, welche den Verstockten wirklich zu Gott wenden würden. Vergl. Joh. 12, 40.

†) Vergl. Isa. 45, 9.

††) Zur **Unehre** heißt da, zu einem Gebrauche, den der Anstand nicht gern nennt.

Er ist so sehr die Gerechtigkeit, daß sein Wille das einzige und höchste Gesetz für das Wollen aller erschaffenen Geister ist. Ein Grundsatz, den man in unsern Tagen nicht genug wiederholen kann, da eine arge Afterphilosophie die menschliche Vernunft zum Gesetze erhoben hat. Unser Wollen ist nur in so fern gerecht und heilig, als es mit dem höchsten Gesetze übereinstimmt, das heißt, in so fern wir das wollen, was Gott will, daß wir wollen, und in so fern wir es deßwegen wollen, weil Er es will. Dies sieht selbst eine ehrliche Philosophie ein. Und es ist der Ton der ganzen Offenbarung. Davon werden wir auch etwas in der XIV. Abhandlung sehen.*) Doch will ich auch hier Einiges sagen.

Dies ewige Gesetz ist der Vernunft von selbst bekannt; das heißt: Gott wirkt auf unsern Geist so, daß der Verstand dies Gesetz erkennt, und der Wille aufgefordert wird.**)

Der heil. Apostel Paulus sagt: „Denn, wenn die Heiden, die „das Gesetz***) nicht haben, von Natur das thun, was ge„setzmäßig ist, so sind diese, die das Gesetz nicht haben, sich „selbst ein Gesetz."

Das heißt: Ihre Vernunft ist ihnen ein Gesetzbuch. Nun fährt der Apostel fort:

„Sie zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihren Herzen „eingeschrieben ist; indem ihr Gewissen ihnen Zeugniß gibt, und „die Gedanken sich unter einander anklagen, oder auch ver„theidigen." a)

---

*) Von neuern Schriftstellern hat besonders Oberrauch in seiner Theologia Moralis. Bambergae et Norimbergae 1797. Tom. I. Tract. III. — und Tom. II. Tract. V. diese Wahrheit mit großem Scharfsinne und mit salbungsvoller Würde dargestellt.

**) Dieses Aufforbern fühlt das Gemüth. Wer meint, er fühle es nicht, mit dem disputire ich ja nicht.

***) Nämlich das durch Moyses geoffenbarte Gesetz Gottes.

a) Röm. II. 14. 15.

Herz steht da für Geist.*) Wer schrieb**) es in das Herz, in den Geist? Wohl nicht der Geist selbst, so wenig als ein Papier auf sich selbst etwas schreibt. Ein niedreres Geschöpf kann nichts in einen Geist schreiben? Nun wer schrieb es denn hinein? Wer denn sonst als Der, der den Geist schuf? Mit was schrieb Er es hinein? Wohl doch mit seinem unerschaffenen Lichte, wirkend auf den Geist. Und was schreibt Er in den Geist? Das Werk des Gesetzes? Dies heißt: die Summe, die Hauptsache des Gesetzes, — das nämlich, was uns schon durch die von Gott bestrahlte Vernunft bekannt ist als Forderung Gottes.

Von diesem Eingeschrieben seyn gibt das Gewissen Zeugniß, weil nämlich***) die Gedanken, die uns zur Sünde rathen, von den guten wahren Gedanken, die von der Erkenntniß des Gesetzes kommen, gemißbilliget, und die Gedanken, welche zur Tugend rathen, von den guten Gedanken, die von der Erkenntniß des Gesetzes kommen, gebilliget werden.

Ganz daher gehört, was Paulus Röm. I. 32. sagt: „Welche, da sie, was bei Gott recht ist, erkannt haben," ꝛc.

26.) Was denn sonst, als Gottes Wille, sollte unser

---

*) Nach ehemaliger Meinung der Juden hat nämlich der Geist den Sitz im Herzen, vergl. 1. Moys. VI. 5. — 2. Moys. IV. 22. — 5. Moys. XXX. 17. — 2. Sam. VII. 3. — 1. Kön. XV. 13. ꝛc. ꝛc. Diese Redensart hat aber etwas Tiefes im metaphysischen Sinne, und spielt, meines Erachtens, auf die Ansicht, der Geist, mens, sey im Grunde nur Eine Kraft, die dann erkennt und will; für den Willen setzen ja auch wir oft das „Herz."

**) Fein heißt es da „eingeschrieben", damit das Herz hier den steinernen Tafeln, auf welche Moyses die Gesetze geschrieben hat, gegenüber stehe. Daher heißt es im 14. Verse, die Heiden seyen sich selbst ein Gesetz (ἑαυτοῖς εἰσι νόμος). So wenig aber jene steinernen Tafeln selbst das höchste Gesetz waren, so wenig ist es unser Herz.

***) Das „καὶ" steht erklärungsweise.

höchstes Gesetz seyn? *) Etwa unser Wille? Wohl nicht; denn er muß abhängen, weil Geschöpf; was aber abhangen muß, und zwar vermöge seiner Natur, kann sich nicht selbst höchstes Gesetz seyn; denn höchstes Gesetz ist das nicht, was abhängig ist: weil das Abhängige in keiner Hinsicht das Höchste seyn kann."

„Die Menschenseele, sagt Augustin, soll von dem, was höher ist als sie, regieret werden, und das, was unter ihr ist, regieren. Höher als die Seele ist nur Gott; minder als die Seele, wenn wir ihr ganzes Wesen nehmen, ist nur der Körper. — Wenn sie daher zu ihrem Herrscher sich aufrichtet, und die ewige Wahrheit schauet; so geht sie dem Vollkommnern zu, und wird auch selbst vollkommner. Ja auch ihr Knecht **) wird dann besser, so wie er es werden kann, wenn sie ihn mit sich zu ihrem Herrscher aufhebt." a) ***)

Wer von diesem höchsten Gesetze, das uns der Wille Gottes ist, richtig denken will, bilde sich nicht ein, Gott verbiete etwas, weil es böse ist, — nicht so; sondern: Was Gott verbietet, ist darum böse, weil Er es verbietet. So denke man auch nicht: Gott gebietet etwas, weil es sittlich-gut wäre; —

---

*) Man unterscheide übrigens den Willen Gottes, in so ferne er in unserm Geist wirket, daß wir erkennen und geistig fühlen, was Er von uns fordere, von dem Willen Gottes, welcher Wille macht, daß es geschieht, was Er von uns fordert. Den erstern Willen nennen wir formal das Gesetz für unser Wollen; den letztern Willen nennen wir, zur Distinction füglich den Schöpferwillen. Indessen ist auch der Wille, der in unserm Geiste jenes besagte Erkennen und geistige Fühlen wirket, im Grunde eigentlich auch ein erschaffender Wille, denn er erschafft dies Erkennen und Fühlen. Dies sey für Denker bemerkt.

**) Nämlich der Leib.

a) De Musica L. 6. c. 5.

***) Nach Philiberts Uebersetzung, in seiner Philosophie der Aeltesten, 6. Th. 7. Hauptst. 53 §.

nicht so, sondern: Es ist darum sittlich-gut, weil Gott es gebietet. So wie Er das All nicht darum schuf, weil gut gewesen wäre das All; sondern darum ist das All gut, weil Gott es schuf. Der Grund von Allem muß ja doch in jeder Rücksicht als das gedacht werden, wodurch alles begründet wird, und er hat kein „Weil" vor sich, sondern ist das „Weil" von Allem.

Gründlich sagt Oberrauch: „Datur equidem in Deo justitia, sed non est divinâ voluntate prior, sed ipsa divina voluntas est, qua liberrime unum praecipit, et alterum prohibet, alias in infinitum quaereretur, ex quo illud justum sit: sed omne justum fit, quia Deus jubet." a) — — Auch sagt er: „Qui actibus humanis aliquam bonitatem moralem divinâ voluntate priorem defendunt, ii etiam naturis rerum divinâ voluntate priorem aliquam essentiam concedere coguntur. Jam ex instrinseca rerum essentia, siquis talem admittat *), nunquam poterit aliquam rationem et regulam eruere, per quam Deus unum potius quam alterum producere debeat; nisi divinam libertatem plane abolitam esse, totumque universum caeco quodam fato non tam regi quam abripi velit: ita ut in Deo nil nisi gloria causae efficientis **) remaneat. Nam hac ratione ipse Deus nihil in suo arbitrio haberet, sed optimis et insuperabilibus rationibus adstrictus, imo subditus nunquam sua auctoritate ageret, sed momenta quaedam priora necessario et ita ut ex eorum vi se neutiquam ex-

a) Op. laud. Tract. V. §. 619. *)

*) Was ist aber das Geschöpf anderes, als Geschöpf? Und so stünde hier die essentia intrinseca so gut, als die possibilitas interna, die wir anderswo ein wenig näher angeschauet haben. (X. Abhandl. III. Beilage, n. 6.)

**) Und die gloria nicht einmal ganz; da Gott nicht Urheber jener saubern essentia intrinseca wäre; Gott wäre nur modificator, nicht creator.

tricare queat, sequeretur. Quod, ni fallor, est ipsum abominandum Fatalistarum systema, divinae humanaeque libertati extreme adversum. Si vero intrinseca rerum bonitas Deum non potest adigere ad eos producendas, cur intrinseca actionum nostrarum bonitas Deo ad eosdem praecipiendas vim inferre potest? Si Deus aliquod bonum ante se invenit, si optimus est, tenetur illud sequi: aut certe optimus non est, si bonum non sequatur. Sed scilicet Bonum aliquod Deo prius statuere est alterum, imo antiquius Deo nostro numen comminisci." a)

28.) Daß der Wille Gottes nicht blos unser Gesetz ist, in so fern es die Vernunft erkennt, sondern daß er auch durch die Offenbarung uns bestimmt, was er uns auf positive Weise gebiete oder verbiete, werden wir uns im Verlaufe unserer dogmatischen Betrachtungen überzeugen. Da bemerke ich aber: Wenn Gottes Wille nicht unser Eines höchstes Gesetz ist, mit welchem Recht kann Er uns positive Gesetze geben? Diese Frage mögen Diejenigen lösen, welche unsere Vernunft zur Gesetzgeberin erheben? Oder muß Gottes Wille in seiner positiven Gesetzgebung etwa auf diese hohe Gesetzgeberin folgsame Rücksicht nehmen?

Erschwingen wir uns über die Kälte, welche solcher Unsinn unserer Tage verbreitet hat! Sagen wir stets mit dem heiligen Sänger:

„Wohl denen, deren Weg unsträflich ist,
„Die wandeln nach des Herrn Gesetz *)
„Wohl denen, die halten seine Satzungen,

---

a) Op. laud. Tract. V. §. 724. *)

*) Im 118. Psalm, aus dem ich hier anführe, wird unter תּוֹרָה, Lex, Gesetz, Lehre, — von יָרָה posuit, jecit, docuit, instituit, monuit etc. alles begriffen, was Gott durch seine Propheten geoffenbaret hat, worunter denn auch so vieles ist, was schon die Philosophie als Gesetz erkennt.

„Von ganzem Herzen suchen Ihn,
„Verüben keine Lasterthat,
„Auf seinen Wegen gehn. —
„Nach Deinem Zeugniß *) wandeln,
„Gewährt mehr Freude mir als aller Ueberfluß.
„Was Du befohlen hast, dem denk ich nach,
„Und schau auf Deine Pfade."

(Psalm 118. — nach Deresers Uebersetzung.)

29.) Gott der Gesetzgeber belohnet die, welche sein Gesetz beobachten, die, welche Ihn lieben; wie Er die strafet, welche Ihn nicht lieben. So will er; und so will Er frei und unabhängig; und wir nennen auch dies sein Wollen Gerechtigkeit. Auch will Er alles, was Er verheißen hat, erfüllen, so wie Er es verheißen; auch dies Wollen nennen wir Gerechtigkeit, denn Treue in Haltung des Versprechens ist gerecht. Aber frei und unabhängig ist dies Wollen Gottes, wie es sein Versprechen ist: also frei und unabhängig ist seine Gerechtigkeit auch in dieser Hinsicht. **)

Im Glauben an Gottes Gerechtigkeit und in der Zuversicht auf sie, lasset uns oft mit dem Sänger sagen:

„Jehova zeig mir Deiner Rechte Weg,
„So halt ich ihn bis an das Ende ein.
„Belehre mich; ich will erfüllen Dein Gesetz,
„Und bleiben ihm von ganzem Herzen treu. —
„Was Du verheißen hast, erfüll an Deinem Knecht,
„Was denen werden soll, die fürchten Dich."

(Psalm 118. — nach Deresers Uebersetzung.)

„Jehova ist in allen seinen Werken treu." a)

---

*) Das heißt: „nach deinem Gesetze."

**) Fein bemerkt Oberrauch: „Non licet dicere: Deus tenetur fidem servare; sed Deus certissime vult fidem servare. Absit enim, ut divinam voluntatem cuicunque, vel etiam alicui divinae perfectioni subditam faciamus." (Op. cit. Tract. V. §. 619. *)

a) Psalm 144, 14.

„Uebrigens ist mir die Krone der Gerechtigkeit vorbehalten, „welche mir der Herr als gerechter Richter geben wird, aber nicht „allein mir, sondern auch allen denen, welche seine herrliche „Ankunft lieben." b)

Zweites Hauptstück.

Von der unsichtbaren Welt; oder: von den reinen Geistern.

I. Von der Schöpfung der Engel, und von dem Wesen und dem natürlichen Wirken derselben.
II. Ueber die Hierarchie der Engel.
III. Ueber die Sünde und Strafe der bösen Engel.
IV. Von den Wirkungen böser und guter Engel auf die Menschheit.

Erster Abschnitt.

Von der Schöpfung der Engel, und von dem Wesen und von dem natürlichen Wirken derselben.

30.) Unter reinen Geistern verstehe ich hier jene Wesen, die wir Engel heißen, bekanntlich nach dem Griechischen *), weil „Engel" „Gesandter" heißt. Auch in der Sprache der Hebräer werden Geister, die keinen Körper je hatten, Gesandte genannt, weil Gott solche sendet; — was gesendet wird, ist in

---

a) 2. Timoth. 4, 8.

*) Von ἀγγέλλω, ich melde: Botschaft bringen, ist der erste Sinn des Wortes. Die Schule sagt: „Angelus est nomen officii, non naturae."

der Schriftsprache Engel: daher auch Menschen als Gesandte, oder auch als Vorsteher im Namen Gottes, Engel heißen. a)

Nun die Engel, so nenne ich fortan die reinen Geister, sowohl die guten als die bösen, — sind mit Vernunft und Willen begabte Substanzen, die auch ohne Körper schon metaphysisch vollständige Wesen sind. *) Unkörperlichkeit distinguirt den Engel von Menschen. **) Unkörperlich ist zwar an sich auch unsere Seele; aber ohne Körper ist sie, im metaphysischen Sinne des Wortes, nicht vollkommen; ohne ihn ist sie ein unvollständiges Wesen, weil nicht Menschenseele, die sie doch seyn soll.

31.) Ehe wir die Unkörperlichkeit der Engel erhärten, wollen wir uns von ihrem Erschaffenseyn überzeugen.

Die Existenz der Engel bürget uns die heilige Schrift. Wir berufen uns aber ja nicht auf die Stelle: „Du machest Geister zu deinen Engeln." b) ***) Anderswo werden die Engel zum Lobe Gottes aufgefordert. c). Von Engel-Erscheinungen erzählt bekannter Maßen die heilige Schrift so früh und so wiederholt. Wer weiß dies nicht? Manches hieher gehörige werden wir aus der heiligen Schrift im Verfolge dieser Abhandlung bemerken.

Alle Väter, die ältesten wie die letzten, bezeugen als Zeugen des kirchlichen Glaubens die Existenz der Engel.

---

a) Vergl. Schöpf. 32, 7. — Luk. 7, 48. — Malach. 2.

*) Die Schule sagt: „Angelus est substantia spiritualis completa regendo ac informando corpori non destinata."

**) Unkörperlichkeit heißt hier „ohne Körper seyn." In Betreff der Kraft, welche die Körper haben, und die auch der Engel hat, wird nachher die Rede seyn.

b) Psalm 103, 5.

***) Dort ist von Winden, nicht von Geistern die Rede. Der Context machet es unstreitig. Das lateinische „Spiritus" in der Vulgata kann ja auch „Wind" heißen, zumal da „Wind" die Grundbedeutung des Wortes Spiritus ist.

c) Ps. 148, 2. Sieh Dereser.

Daher hatte das vierte allgemeine Concilium an dem Lateran Gründe genug, zu entscheiden, daß Gott „vom Anfange erschaffen habe die geistige und die körperliche Creatur, d. h. die englische und weltliche." a)

Eine Philosophie, welche aus innern Gründen das Daseyn der Engel bekämpfen zu können wähnt, verdienet hier wahrlich keine Aufmerksamkeit; so wenig als die Sadducäer, welche dasselbe läugneten. b)

32.) Zu allem Ueberflusse sagt uns die heilige Schrift ausdrücklich, daß die Engel Gottes Geschöpfe sind; c) aber nicht gibt sie bestimmt das Wann der Schöpfung derselben an. Ueber den Zeitpunkt der Schöpfung derselben läßt die Kirche die Theologen streiten, und entschied bisher nichts; sagt sie im eben angeführten Concilium, „vom Anfange habe Gott Engel und Welt erschaffen, so wollte sie daselbst nur entscheiden, daß vor der Schöpfung nichts war, das heißt, Er sey Schöpfer von Allem; nicht aber daß Er dieselben mit der sichtbaren Welt in Einem und demselben Zeitpunkte geschaffen habe. Wohl aber auch entschied sie, daß es Engel gibt, und somit ist es Dogma.

Uebrigens meinten viele griechische und auch einige lateinische Väter, die Engel seyen lange oder doch einige Zeit vor der sichtbaren Welt ins Daseyn gerufen worden. *)

Man zieht aber als die wahrscheinlichere Meinung folgende vor: sie seyen mit der sichtbaren Welt erschaffen worden. Dafür müssen diese Stellen der heiligen Schrift bürgen: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde" d); „im Anfange,"

---

a) C. Firmiter de summ. Trinit.

b) Apostelg. 23, 8.

c) Kolossi. 1, 16. — Vergl. a. m. z. B. Daniel 3, 57.

*) Hierüber ist besonders lesenswerth Augustin de civit. Dei l. 11. cap. 32. Er meint, es lasse die heil. Schrift auch da mehrere Ansichten zu, die nicht gegen die Richtschnur des Glaubens sind.

d) Schöpf. 1, 1.

sagen sie, heiße: „ehe Etwas außer Gott war;" und: In sechs Tagen schuf der Herr Himmel und Erde, und Meer, und „alles, was in denselben ist;" a) also, folgert man, auch die Engel, die in einem Theile dieses sichtbaren Weltgebäudes sind.

Es scheint Manchen, die Engel seyen am ersten Schöpfungstage aus dem Nichts gerufen worden. Dafür soll zeugen: „Wo „warst Du, als Ich die Grundfesten der Erde legte? — „Wer hat ihr Maß gesetzt? — Wer hat ihr den Eckstein ge„legt, da Mich die Morgensterne insgesammt lobten, und alle „Kinder Gottes frohlockten?" b) Aber dies beweist, wenigstens nicht streng, daß der erste Tag auch Schöpfungstag der Engel gewesen sey.

33.) Daß Gott die Engel Geistern schuf, sagt uns die heilige Schrift zum Ueberflusse c); und die siebente allgemeine Synode sagt: „Wir verehren die Bilder der Heiligen und der körperlosen Engel" d); sie sind also reine Geister ohne Körper. *)

---

a) Exod. 20, 11. b) Job 38, 4—7.

c) Hebr. 1, 14. — Matth. 12, 43.

d) Act. 4.

*) Die Schule hat auch gefragt: wo die Engel erschaffen worden seyen. Sind sie zuerst erschaffen worden, so kann man hier um kein Wo fragen. Ueber das Wo der Engelschöpfung hätte die schärfere Metaphysik zu klügeln, auch dann, wenn die Engel mit oder nach andern Geschöpfen wurden. Im Momente des bloßen Seyns und des bloß in sich Wirkens hat ja der Engel nicht das Verhältniß des Nebeneinanderseyns zu andern Geschöpfen; folglich noch kein eigentliches Wo. Die Sache so spitzig betrachtet, kann man nur sagen: „Die Engel wurden"; aber für die Phantasie ist dies eine sehr schwere Abstraction. Damit ich aber nichts auslasse, was zur Erudition dienen mag, so bemerke ich ohne fernere Kritik: die Theologen sagen, dies Wo sey ungewiß; indessen meinen mehrere, sie seyen im höchsten Himmel erschaffen worden; andere meinen, im Himmel zwar, weil Christus sprach: „Ich sah den Satan, wie Blitz vom Himmel fallen" (Luk. 10.), aber nicht im höchsten, weil da der Sitz der Seligen ist. (Aber Luk. 10, 18. heißt vom Himmel fallen, die Macht verlieren.)

Die heilige Schrift selbst nennt sie glattweg Geister, was sie nicht könnte, wenn sie Leiber hätten. So fein die Leiber auch wären, hätten die Engel selbe, so wären sie Menschen.

Ueberdies zeugen Väter für die Unkörperlichkeit der Engel. a)

Ob aber die Sache Dogma ist? Ich sage mit dem heil. Thomas und mit den Theologen von Salamanka, es sey nicht Dogma, daß die Engel ganz körperlos seyen.

Was die angeführten allgemeinen Concilien von der Unkörperlichkeit sagen, läßt uns wohl den Glauben der Kirche sehen, und ohne Verwegenheit können wir nicht anders denken. Aber diese Concilien reden von dieser Unkörperlichkeit nicht als vom Gegenstande ihrer Entscheidung.

Desto verzeihlicher ist es alten Kirchenlehrern, da einige von ihnen meinten, die Engel haben sehr feine Körper; worunter sich nebst dem Origenes und andern auch der heil. Justinus, der heil. Cyprian und der heil. Ambrosius finden sollen.*) Der heil. Augustin zweifelte, wie es Manchen scheint.

---

a) Euseb. Caesariens. l. 4. Dem. Evang. — S. Gregor. Naz. Orat. 34. — S. Basilius M. hom. 9. — S. Gregor. Nyss. l. de Oratione. — S. Johann. Chrysost. hom. 22. in c. 6. Genes. — S. Cyrill. Alex. l. 4. in Joann. et l. 3. in Genes. — Theodoret. quaest. 20. et 27. in Genes. — Auctor de divinis nominibus c. 4 — S. Gregor. M. l. 4. Dial. c. 29. et l. 2. Mor. c. 4. et l. 4. c. 8. — S. Joann. Damascen. l. 2. de fide.

*) Indessen lassen sich mit Schärfe der Kritik diese Väter, bis auf wenige, so auslegen, daß sie keine eigentliche Körperlichkeit der Engel verstanden. Kritisch schreibt hierüber Gmeiner (Theol. Dogm. T. 1. §. 352. schol.): „Multos Patres arbitratos fuisse, angelos esse corporeos, negari nequit. Notandum est tamen ipsam corporei et incorporei significationem varie ab his Patribus fuisse usitatam, ut adeo multi ex iis nobiscum consentiant. Alii enim hoc dici corporeum putarunt, quod definito loco continetur, et in eo movetur. Alii rursus corporeum id adpellarunt,

34.) Ungeachtet die Engel nicht Körper haben, so haben sie doch in vorzüglichem Grade die Kraft nach außen zu wirken, welche den Körpern zukommt. Ein anderes ist ein Körper seyn, und ein anderes, die Kraft nach außen zu wirken mit den Körpern gemeinsam haben.

Dies geben alle gründlichen Theologen zu, und selbst wahre Philosophen.

Daß aber die Engel wirklich nach außen wirken, werden wir unten aus Glaubensquellen ersehen.

35.) Die höchste Kräfte der Engel sind Verstand und freier Wille.

Ihre Erkenntniß ist entweder natürliche, d. h. durch ihre Naturkraft hervorgebracht, oder sie ist übernatürlich, einst vom Lichte der Gnade, jetzt vom Lichte der Glorie.

Hier handeln wir von der natürlichen Erkenntniß und bemerken nach den Winken der Offenbarung:

1) Die Engel erkennen Gott a); ohne Zweifel schon aus Naturkraft; denn ohne Gnade erkannten jene Teufel Christum, und sie glauben alle an Gott.

2) Sie erkennen sich unter einander, weil sich besprechend, wie die heil. Schrift bezeugt. b)

3) Sie kennen Menschen und Weltbegebenheiten. c)

4) Sie kennen physische Dinge, z. B. Steine, Berge ꝛc. d)

---

quod etsi spirituale proprie sit, non tamen omnino simplex est, sed modis et qualitationibus adficitur. Hoc modo solum Deum esse incorporeum adfirmabant, caetera etsi nobiscum comparata sint incorperea, comparata tamen cum Deo esse corporea. Alii vero per corpus intellexere substantiam vere existentem, alii iterum loquuntur de corporibus assumtis."

a) Jak. 2, 19. — Matth. 18, 10; die letzte Stelle beweist indirekt.

b) z. B. Isa. 6, 3.

c) Vergl. Job 1, 7. 8. Luk. 15, 10. und sonst oft bezeugt es die Schrift, z. B. in der Geschichte des Tobias.

d) Matth. 4.

5) Sie können vorhersehen, was aus erkannten gegenwärtigen Ursachen folget. Dies erhellt von selbst; in der biblischen Geschichte des Tobias zeigt es sich gar schön.

6) Kurz sie können, was unsre Vernunft kann, und in noch höherm Grade. Niemand zweifelt, daß die Engel uns in den Kräften nach innen und nach außen dem Grade nach weit übertreffen. So denken auch Väter. a) *)

7) Uebrigens wissen die Engel natürlicher Weise Vieles nicht; und dies ohne Zweifel selbst jetzt in ihrer Herrlichkeit. So wissen sie nicht die künftigen Entschlüsse des freien Willens. (Vergl. Is. 41, 23.)

8) Sie wissen nicht weder der Menschen noch der Engel gegenwärtige geheime Gedanken und Entschlüsse. Die Gegenbehauptung ist von Verwegenheit nicht frei, ob sie schon Durandus wagte; er verstößt gegen die allgemeine Ansicht der Theologen.

Der metaphysische Grund dessen ist leicht einzusehen. Weder wirkt der Engel meinen Gedanken und Entschluß, noch wirkt mein Geist, in so fern er denkt und sich entschließt, auf den Engel: ohne Wirkendseyn und ohne Gewirkt- oder Afficirtwerden gibt es aber keine Kenntniß.

„Du allein" (o Gott), „kennst das Herz aller Menschen-„söhne." b) „Unerforschlich ist das Menschenherz; wer wird es

---

a) z. B. S. Augustinns l. II. de Civit. c. 5.

*) Man beruft sich auch auf Psalm VIII. 6; wo die Vulgata hat: „minuisti eum (hominem) paulo minus ab Angelis." — Wo auch der Chaldäer, Syrer, Araber und Anthiopier „Engel" haben. Einige wollen aber hier nach dem Hebräischen lieber „Gott" übersetzen. Allein, das hebräische Wort kann auch „Engel" heißen, nämlich אֱלֹהִים, zudem nimmt die Stelle Paulus so, Hebr. II. 7. — — Indessen beweist die Stelle auch nach dieser Lesart nicht streng, was da behauptet wird von höherm Grade der Kraft.

a) 3. Kön. 8, 39.

„kennen? Ich der Herr, durchforschend das Herz und prüfend „die Nieren." a)

So denken auch die heiligen Väter. b)

Wissen Engel ganz ungeäußerte Gedanken und Entschlüsse, so wissen sie selbe aus Gottes Mittheilung. *)

9) Die Engel können in der Kenntniß wachsen; eben darum, weil sie nicht Alles wissen. **)

10) Die Engel können irren. Beweis dessen sind die bösen Engel. Wo Nichtwissen und Beschränktheit der Kraft, dort Irrthums-Möglichkeit.

In der Glorie aber können die Engel nimmer irren. Wenn der Geist die Wahrheit schaut, so kann er nicht falsch vernünfteln.

Ueber zufällige Dinge vernünftelt der gute Engel ohnehin nicht ohne gewissen Vorgrund; und in der Glorie fällt kein Schatten der Falscheit in seinen lichterfüllten Verstand.

Hingegen täuschen sich die bösen Engel, voreilig im Urtheilen und voreilig aus Bosheit unzählige Mal. ***)

---

a) Jer. 17, 9.

b) z. B. S. Hieronym. in c. 17. Jerem. — S. Chrysost. hom. 24. in Joann.

*) Man hat gar viel gestritten, wie die Engel empirische oder Erfahrungs-Kenntnisse haben können. Ich sage kurz: 1) Durch ihr Wirken auf Geschöpfe, durch ihr Wirken nach aussen. 2) Engel können auch auf Engel wirken; und so können sie von einander empirische Kenntniß durch das Afficirtwerden von einander haben. Dem Metaphysiker genügt dies. Unnatürlich ist aber der Wahn Einiger, Gott offenbare den Engeln Alles, was sie vom Zufälligen wissen.

**) Die allzergliedernde Schule sagt: „Angeli in Cognitione crescere possunt per experientiam, per ratiocinium, per revelationem divinam, per mutuum inter se commercium.

***) Aequâ inutilis ac agitata in scholis erat quaestio: An facta semel matura electione angelus rei a se electae immobiliter suâ inhaereat naturâ. Negandum id esse puto. Fuse de-

Zweiter Abschnitt.

Ueber die Hierarchie der Engel.

36.) Ob die Engel der Art nach verschieden seyen, ist ein Schulstreit, zu dem die Kirche schweigt, und worüber in der Offenbarung nichts vorkommt. Ich meine nicht, und glaube da nur an Verschiedenheit der Grade.

37.) Ueber der Engel Anzahl spricht die Offenbarung ebenfalls nichts aus. Grundlos sind die mancherlei Meinungen hierüber. Einige meinen, es seyen mehr Menschen von Adam bis zum letzten, als Engel. Der heilige Thomas will, der Engel Anzahl übertreffe die der körperlichen Substanzen, und zwar weit. Wieder andere sagten, der Engel Anzahl sey dreimal größer als die der auserwählten Menschen; der dritte Theil der Engel sey abgefallen und werde durch letztere ersetzt. Väter wähnten, die Anzahl der Engel verhalte sich zur Anzahl der Menschen wie 1 zu 99; dazu gab ihnen Jesu Parabel vom hunderten verlorenen Schafe Anlaß. — Genug, die heil. Schrift sagt uns, daß unzählige Engel sind. (Daniel 7, 10. — Offenb. 5, 11.)

38.) Uebrigens gibt es unter den Engeln einen gewissen Unterschied, von dem uns die heilige Schrift und die Väterlehre versichern.

Dieser Unterschied hat eine gewisse Rangordnung, und die heißt bei den katholischen Theologen: „Hierarchie."

Worin besteht dieser Unterschied? — Ich gestehe es redlich,

---

super disceptat Blanckius Theolog. Tom. 4. Id negare videntur sancti Patres: S. Augustin. de civit. Dei l. 22. c. 1. S. Fulgentius de fide ad Petr. c. 25. — S. Gregor. M. Mor. l. 5. c. 28.: „Sola autem, inquit, natura incomprehensibilis a statu suo nescit moveri, quae ab eo, quod semper idem est, nescit immutari; nam si angelorum substantia a mutabilitatis motu fuisset aliena, bene ab Auctore condita, nequaquam in reprobis Spiritibus a Beatitudinis suae arce cecidisset."

ich weiß es nicht. Ich las viel darüber, aber nichts that mir genug. Mich hat gefreut, daß auch der heilige Augustin bekannte, er wisse diesen Unterschied nicht. a)

39.) Und von nun an erzähle ich von der Engel Hierarchie, ohne meine Ansicht anzugeben, was ich in Theologen fand.

Man gibt mit jenem alten Verfasser de coelest. Hierarch. in der Schule allgemein an: es gebe drei Hauptordnungen der Hierarchie, deren jede drei Abstufungen habe.

Die erste und oberste sey: „die Seraphim b) und Cherubim c) und die Thronen d)."

Die zweite Hauptordnung sey: „die Herrschaften e), Fürstenthümer f), Mächte g)."

Die dritte Hauptordnung sey: „die Kräfte h), die Erzengel i), die Engel k)." *)

Ob wohl nur diese neun sogenannte Engelchöre sind?

Gewiß ist es kein Dogma, daß bestimmt neun Engelchöre seyen.

40.) Blos zur Erudition bemerke ich ferners, daß Theologen, gewiß ohne hinlänglichen Grund angeben:

die Seraphim seyen durch flammende Liebe ausgezeichnet;

die Cherubim durch wunderbares Wissen;

die Thronen durch den sichersten Frieden;

---

a) Contra Priscillianistas c. 11.: „Esse itaque Sedes, Dominationes, Principatus et Potestates in coelestibus Spiritibus firmissime credo; et differre inter se aliquid indubitata fide teneo; sed quaenam ista sint, et quid inter se differant, nescio."

b) Is. 6, 2. 6. c) Ezech. 10. d) Kolos. 1, 16.

e) Daselbst. f) Daselbst.

g) Daselbst, — und Kolos. 6, 12.

h) Röm. 8, 38. — 1. Kor. 15, 24.

i) 1. Thess. 4, 16. k) Röm. 8, 16.

*) Auctor ille de coelesti Hierarchia Virtutes ad secundam, Principatus ad tertiam refert Hierarchiam.

die Herrschaften durch Macht über Geschöpfe;

die Fürstenthümer durch eine gewisse Majestät in Vollziehung der Befehle Gottes;

die Mächte sollen Diener seyn bei Wundern und als solche eminiren.

Die Erzengel, sagen sie, künden erhabenere Dinge an, die Engel nicht so erhabene. *)

Dritter Abschnitt.

Ueber die Sünde und die Strafe der bösen Engel.

41.) Daß die Engel in der übernatürlichen Gnade erschaffen wurden ist allgemeine Ansicht der katholischen Theologen, obschon, wie Berti anmerket, die Meinung **), die Engel seyen nur in einer natürlichen Gerechtigkeit erschaffen worden, nicht gegen den katholischen Glauben verstößt.

Die Engel waren aber zur Anschauung Gottes, wie Er ist, berufen; blos natürliche Gerechtigkeit führet nicht so hoch; also waren sie durch übernatürliche Gerechtigkeit dazu berufen, und warum nicht sogleich im ersten Momente ihrer Existenz? ***)

---

*) S. Michaelem censent omnium Principem Angelorum, qui a S. Scriptura dictus sit populi Israelitici Princeps, Custos Ecclesiae, Victor diaboli. Sed si ipse S. Michael Archangelus duntaxat sit, non est Princeps nisi inferiorum Angelorum.

**) Hugonis Victorini, et Magistri Sententiarum.

***) Communis est Theologorum sententia, angelos accepisse inaequalem gratiam juxta majorem aut minorem naturae suae perfectionem. Pro qua sententia et Patres citari solent. S. Thomas (quaest. 62. art. 6.) hanc affert rationem: Deus angelos alios aliis perfectiores condidit in ordine ad beatitudinem supernaturalem; ergo plus gratiae superioribus, per quam illam consequerentur, quam inferioribus contulit. Vid. Habert. Theol. Tom. 1.

Daß aber Engel gesündiget haben, ist bestimmt gewisse Glaubenslehre. „Gott schonete die sündhaften Engel nicht," sagt der heil. Petrus. a) Auch Christus sprach aus, „der Teufel sey nicht in der Wahrheit geblieben." b) Der heil. Johannes sagt: „der, welcher sündiget, sey aus dem Teufel geboren, weil der Teufel vom Anfange her sündige. Der heil. Judas, spricht von Engeln, „welche ihre Würde nicht behalten, sondern ihre Wohnung verlassen haben." c)

Die heilige Schrift hebt uns so auffallende Züge von der Teufelfeindschaft gegen Gott aus, daß man nicht zweifeln kann, sie seyen seine Feinde. Man lese z. B. die Offenbarung im zwölften Hauptstücke.

Der Einklang der Ueberlieferung mit der heil. Schrift ist hierin zu bekannt, und zu allgemein in der Kirche ertönend, als daß man da beweisen sollte.

42.) Was für eine Sünde die der Teufel war? Sehr wahrscheinlich Hoffart. Kaum läßt sich eine andere Engelsünde denken. Die heilige Schrift nennt die Hoffart den Anfang der Sünde. *)

---

a) 2. Petr. 2, 4. b) Joh. 8, 44. c) 6. V.

*) „Ex antiquioribus inquit Theologorum non nemo, multi censuerunt, angelos ob crimen libidinis Dei consortio fuisse ejectos." Quod absurdum est. „Alii invidiam erga hominem — peccatum illorum fuisse putant; verum S. Augustinus l. 10. de Gen. ad litt. c. 14. observat, invidiam superbiam sequi, non procedere." — Hugo Victorinus putat, angelos pecasse appetendo absolutam cum Deo aequalitatem. Impossibile est, ut angelus eam petat, quam ne cogitare quidem possit. — „Probabilius, inquit Schram Theol. §. 194. Schol. 1. primum angelorum peccatum fuit Superbia consistens in inordinato appetitu suae beatitudinis naturalis, non ordinando illam in finem supernaturalem ipsis revelatum." — Alii dicunt: „Illos angelos eo peccasse, quod propriis voluerint viribus adquirere beatitudinem, in qua se ipsis fruerentur, tanquam sibi sufficientes, et eatenus similes Altissimo; solus enim Deus

Die Sünde dieser unseligen Engel warne uns vor unsrer Schwäche. „Tanne seufze, weil die Ceder stürzte!" a)

43.) Wie viele Engel in die Sünde fielen, wissen wir nicht. Die allgemeine Meinung der Väter und der Theologen ist, eine große Anzahl Engel seyen gefallen, jedoch die größere Gott treu verblieben.

Einige, wie z. B. der heil. Johannes von Damaskus, wollen, nur Engel der untersten Ordnung seyen gefallen, und Lucifer sey der Erste, der Fürst dieses Ordens gewesen.

Aber die gemeinere Ansicht ist, der Lucifer sey aus der ersten Ordnung, nämlich ein Seraph gewesen, und von keinem Engel übertroffen worden. So meinten schon Väter. b)

Auch scheint aus der heiligen Schrift zu erhellen, daß aus mehrern, wenn nicht aus jeder Ordnung der Hierarchie, Engel dem Lucifer anhiengen. Der heilige Paulus schreibt, wir haben gegen Fürstenthümer und Mächte zu kämpfen. (Ephes. 6, 12.)

Daß Lucifer*) Anführer war ist kein Märchen; sondern nicht undeutliche Angabe der heiligen Schrift. „Geht, ihr Verfluchten in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel

---

sibi est Beatitudo." Luciferum se sibi sufficere voluisse, et a Patribus asseritur v. gr. S. Ambros. in Ps. 118. S. Augustin. l. 18. de civ. Dei c. 1. S. Bernard. Serm. 3. de verbis Isaiae etc. — Maxime mihi haec ultima placet explicatio.

a) Zachar. 11, 2.

b) Tertull. l. 2. contra Marcion. c. 2. — S. Chrysost. hom. de Adam et Heva. — S. Augustin. l. 11. de Genes. ad litt. c. 26. — S. Gregor. M. l. 23. Mor. c. 18. — S. Hieronym. l. 2. contra Jovin.

*) Der Teufel heißt zwar in der heil. Schrift nicht Lucifer; aber in Väterschriften hat Satan, der Häuptling der Teufel, mit Anspielung auf Isa. 14, 13., wo vom Sturze des Königes von Babel, der da Morgenstern genannt wird, die Rede ist, diese Benennung.

„und seinen Engeln.“ a) Beelzebub wird der Fürst der bösen Geister genannt, und ihm ein Reich zugeeignet. b)

Daher ist nicht zu belachen der Väter und der Theologen gemeine Angabe, der Lucifer sey die Ursache des Engelsturzes gewesen. — Diesen Lucifer nennt die heil. Schrift anderswo den „Drachen, mit dem Michael und seine Engel gestritten, wie auch sammt seinen Engeln der Drache gestritten habe; diese aber haben nichts vermocht, und kein Plaz sey mehr für sie gefunden worden.“ „Dieser Drache,“ heißt es dort, „wurde „hinunter gestürzt, die alte Schlange, welche der Teufel und „der Satan genannt wird; der den ganzen Erdkreis verführt, „wurde auf die Erde geworfen und seine Engel mit ihm.“ — Offenb. 12. Es ist zwar hier nicht die Rede vom ersten Engelsturze aus der Höhe; aber dieser ganze Zug beweist doch, daß unter den Engeln ein Anführer ist. Und der Engelfürst Michael, der den Drachen hier besieget, mag ihn wohl auch im Himmel besieget haben im Kampfe mit seinen guten Engeln wider den Drachen und dessen Engel.

44.) Auf die Sünde folgte die Strafe.

Diese bestand 1) im Verluste der Gnade Gottes und des Anspruches auf Gottes Anschauung, die in der ewigen Herrlichkeit zu Theil geworden wäre.

2) Verfinsterung ihres Verstandes war auch Strafe, die sie das wahre Gut nicht mehr sehen läßt.

Uebernatürliches Licht haben sie keines, wohl aber natürliches, zum Erkennen. Ersteres haben sie nicht, weil nimmer zur Glorie bestimmt, zu der das übernatürliche geordnet ist.

Was sie von Gott noch erkennen, ist nur natürliche Kenntniß, und wird ihnen zur Qual.

Weisheit besitzen die Teufel gewiß nicht, wohl aber viel Argliſt. Wie ihr Wollen, so ihr Erkennen, scharf und doch blöde, oft irrig, weil voreilig, unruhig, unstät, verworren.

---

a) Matth. 25, 41. b) Luk. 11, 17. 18. 19.

Als Beobachter des Physischen mag ein Teufel über alle unsre Beobachter eminiren. Da die Teufel immer falschen Zweck des Wollens haben, so urtheilen sie in Bezug auf den letzten Zweck immer falsch, auch in diesem Sinne nicht mehr sehend das wahre Gut, das Gott ist, weil unser letzter Zweck. Welch ein immer versinsternder Irrthum! Jedoch können sie von der andern Seite selbst nicht verkennen, daß sie in ihrem ganzen Zustande und mit alle ihrem Wirken, wider ihren Willen Gott verherrlichen müssen. Welche Marter für ihren Stolz!

3) Verhärtung ihres Willens im Bösen. Diese Strafe läßt sie, wie alle Theologen, wenige ausgenommen, sagen, nichts Gutes wirken. All ihr Thun ist nur mehr physisch-, nimmer moralisch-gut. Und selbst im Physischen ihres Thuns ist schauerliche Unordnung.

Der böse Wille ist ihnen selbst ewige Strafe.

Hätten sie guten Willen, so wären sie in so fern gut und auch selig. Ihr Seligkeitstrieb drängt sie zum Unendlichen, aber ihr Wille ist abgewendet von Ihm. Welch ein Widerspruch!

„Ihr Wurm stirbt nicht" a); er reizet sie zu ewiger Verzweiflung, zu ewiger Wuth gegen das Gute, das sie doch nicht hassen können.

4) Endlich quält die bösen Engel ein körperliches Feuer. Dazu wurden sie alle auf die Ewigkeiten der Ewigkeiten verdammt.

Ob sie alle Schärfe dieses Feuers jetzt schon in dem Grade empfinden, in welchem sie es später empfinden werden, ist Einigen ungewiß; Viele verneinen es; sie berufen sich auf folgende Stelle des heiligen Petrus: „Gott hat sie" (die bösen Engel) „übergeben, daß sie zum Gerichte aufbewahret werden." b) Sie meinen, nach diesem Gerichte sollen sie noch schärfer gepeiniget werden. Allein aus des Apostels

a) Mark. 9, 47.
b) 2. Brief. 2, 4.

Worten geht dies nicht hervor.*) Und warum sollen die Teufel, die vor dem Gerichte nicht minder strafwürdig sind, nach dem Gerichte mehr gestraft werden?**)

45.) Die Wirklichkeit dieser Feuer-Strafe der Engel ist außer Zweifel Glaubenslehre, wenn schon nicht entschiedenes Dogma. Mehreres hievon in der Abhandlung von den ewigen Strafen der Verdammten.

Hier nur folgendes: „Der Teufel, der sie verführte, wurde „geworfen in den Pfuhl des Feuers und des Schwefels." a) Man vergleiche Matth. 25, 41.

Die fast allgemeine Lehre der Väter und der Theologen nimmt die Feuerstrafe der Engel an; und diese allgemeine Annahme ist hier bedeutend. Den Origenes b) zwar, den Ambrosius c), den Theophylakt d) treffen wir in der Gegenmeinung, das Höllenfeuer sey nur sinnbildlich zu nehmen.

46.) „Aber wie kann ein körperliches Feuer auf reine Geister wirken?"

Wie wäre es aber, wenn die Teufel aus Wuth auf solches Feuer wirken würden, der Schöpfer aber dies Feuer so kraftvoll gemacht hätte, daß ihr Wirken vereitelt würde? Da

*) Es heißt, zum Gerichte werden sie aufbewahret. Zu welchem Gerichte? Warum denn nicht zum allgemeinen Gerichte, wo ihr Stolz vor allen Engeln und Heiligen beschämt werden soll? Dazu werden sie, wie Missethäter, im Gefängnisse aufbewahrt. — Dieses scheint mir geht hervor; und so sehe ich nicht, warum man willkührlich sagen mag, nach dem Gerichte sey ihre Strafe schärfer. Das „cruciandos", das die Vulgata hat, wird füglicher dahin gedeutet, daß sie sogleich cruciandi sind. Indessen steht „cruciandos" im Griechischen nicht.

**) Indessen kann besagte Meinung ja mit keiner erroris notâ gebrandmarkt werden, wie Petavius bemerkt. (De Angelis libr. III cap. 4. §. 20.)

a) Offenbar. 20, 9.

b) Apud S. Hieronym. epist. ad Avit.

c) L. 7. in Lucae c. 14.

d) In c. 9. Marci.

thäte das Vereiteltwerden im Wirken, oder vielmehr die Anstrengung gegen das zu starke Feuer dem Geiste weh.

So erkläre ich mir die Sache, ausgehend aus dem Grundsatze des heiligen Augustin, „nicht wirke im Menschen der Leib auf die Seele, sondern die Seele auf den Leib." Wie unsere Seele Schmerzen fühlt, wenn sie mit zu großer Anstrengung auf den zerrütteten Organismus des Leibes wirket; eben so können auch reine Geister Schmerzen empfinden, wenn sie mit übergroßer Anstrengung auf Feuer wirken. Sie lassen dies Wirken nicht, weil sie wüthen; so wie der Rasende das zermalmen will, was ihn verwundet.*) Wuth ist ihrer Strafe.

Um dies besser einzusehen, erinnere man sich, daß die reinen Geister mit ihrer „Kraft nach außen" auf Körper wirken können.

Schön zeigt sich da die ewige Ordnung der Gerechtigkeit, da Geister, die zu hoch in ihrem Sinne fuhren, nun von den untersten Substanzen, von Körpern, leiden müssen, um für ihre Hochfahrt durch Erniedrigung gestraft zu werden!

47.) Die Teufel wurden in die Hölle verstoßen.

Ich werde anderswo zeigen, daß die Hölle ein Ort ist.

„Gott hat auch der Engel, welche gesündiget haben, nicht „geschont, sondern sie an den Banden der Hölle hinabgezo„gen in den Abgrund, und zur Peinigung übergeben." a) Ohne

*) Wem meine Erklärung nicht eingeht, wähle sich eine andere, oder mache sich eine bessere. Scholastiker sagen Verschiedenes. „Bellarminus putat, id non posse investigari. Guillielmus Paris. opinatur, ignem torquere Spiritus, dum eum ut sibi contrarium et nocivum adprehendunt. — Suarez vult, ignem producere supernaturalem qualitatem, quae Spiritibus dolorem inferat. — Quid hic sibi vult supernaturalis qualitas? — Alii putant, Spiritus ab igne torqueri, quatenus illi indissolubiliter alligantur. Equidem et moverim quaestionem: qua ratione alligantur igni? — Vide Schram Theolog. Dogm. T. I. §. 199. Schol. 2.

a) 2. Petr. 2, 4. — Vergl. Judas 6. V.

Zweifel wurden sie gleich nach der Sünde in die Hölle gestürzt. Da die verdammten Menschenseelen, wie wir anderswo uns überzeugen werden, sogleich in die Hölle kommen, warum sollen nicht auch die verdammten Engel dahin gekommen seyn? Die gemeine Ansicht der Theologen ist es nun doch. Die Meinung, die Teufel werden erst nach dem letzten Gerichte in die Hölle hinabgestoßen, ist zuverläßig gegen den Sinn der Kirche, obgleich hierüber kein Dogma ausgesprochen worden ist.

48.) Indessen werden nicht immer alle Teufel in der Hölle gehalten; sonst könnten sie nicht Menschen Nachstellungen machen.

Teufel sind in der Luft. Der Apostel Paulus redet bestimmt vom teuflischen Fürsten in der Luft. a) So denken alle Theologen. Der heil. Augustin sagt, es gehöre zum apostolischen Glauben, daß viele Teufel in der Luft und über der Erde schweben. b) Ein sehr alter Schriftsteller sagt: „Es ist „die Meinung aller Lehrer, die Luft sey voll von feindlichen „Kräften." c) *)

In der That wäre es Frevel des Unglaubens, nicht zu glauben, daß „der Teufel Fürst dieser Welt sey," nachdem es unser Gott und Herr Jesus Christus selbst gesagt hat. d)

Es wäre frevelnde Bekrittelungssucht, zu sagen, es sey abgeschmackt, so was auf die Bahn zu bringen, nachdem es Jesus, seine Apostel und durch diese der heilige Geist Selber für erwähnungswerth geachtet haben.

49.) In der Luft oder wo immer außer der Hölle schwebende Teufel sind darum von der Feuerqual nicht frei, weil nun einmal dazu verdammt.

---

a) Ephes. 2, 3.

b) L. II. de Gen. ad litt. c. 26.

c) Auctor commentariorum in epist. ad Ephes., inter oper. S. Hieronymi.

*) Das „voll" muß freilich nicht streng genommen werden.

d) Joh. 12, 31.

Wieder eine allgemeine Ansicht! Der auch hier anders denkende Cajetan ist nicht zu beachten.

Wie die Teufel außer der Hölle Feuerqual haben können, mag der nicht fragen, der an des Schöpfers Allmacht glaubet, die das Element des Feuers den unzähligen Körpern beimischte.*)

50.) Ewig ist die Strafe der Teufel.

Hievon in der Abhandlung von der Hölle.

Wer mit der Schule fragt, warum Gott die gefallenen Engel nicht wieder begnadete, dem kann ich keine Antwort geben. Was für einen Grund bedarf die Urgerechtigkeit, um die Sünde gerecht zu bestrafen?

Vierter Abschnitt.

Von den Wirkungen böser und guter Engel auf die Menschheit.

A. Von den Wirkungen böser Engel auf die Menschheit.

51.) Es wäre lächerlich, es zu läugnen, daß böse Engel die uns neidig sind, weil stolz und boshaft, auf uns so wirken, daß wir auch böse werden oder doch leiden sollen; kurz, daß uns Teufel versuchen: da es die heilige Schrift so oft und so bestimmt angibt.

---

*) Ich meine, schon jetzt seyen Teufel, aber ja nicht alle, im Orte, den wir Hölle heißen. So erkläre ich mir mit Theologen den Tartarus (2. Petr, 2, 4.), und die Finsterniß, in der sie jetzt mit ewigen Fesseln aufbewahret werden, im Gegensatze der Wohnung, die sie durch Sünde verlassen haben. (Judas 6. V.) Indessen ist über den Ort der Teufel auch opinionum diversitas. — Man kann nachlesen in Brenners freier Darstellung der Theologie 1. B. — Teufel S. 564, und Dämonen S. 602. — — Ich meine, der gemeinern Ansicht in der Kirche zufolge solle man lehren, viele Teufel seyen in der Hölle, und wieder viele seyen in der Luft.

Job war vom Teufel geplagt. a) Christus Selbst wurde vom Teufel dreimal versucht. b)

Grundloses Gerede ist es, daß Christen Teufels-Einwirkungen nicht ausgesetzt seyn sollen. Ließ Sich Jesus Selbst vom Teufel versuchen, warum sollen wir frei davon seyn? Der Apostel Paulus mahnete Christen zum Streite gegen die Nachstellungen des Teufels c); so auch Petrus d). Dieser Apostel sprach einst zum gläubigen Ananias, nach dem griechischen Texte: „Warum hat der Satan angefüllt dein Herz, zu „lügen dem heiligen Geiste." e) Dem Jünger Jesu, dem Judas, hat es der Satan in's Herz gelegt, Jesum zu übergeben. f)

Alle Väter und allgemeine Gebete der Kirche, ihre Exorcismen, beweisen den beständigen Glauben der Kirche an die Nachstellungen des Teufels.

Sprach einst Christus: „der Fürst dieser Welt werde jetzt hinausgeworfen," g) so kann dies nur beweisen, die Gewalt des Teufels habe nach dem Tode Christi Abbruch gelitten, aber nicht, sie habe ganz aufgehört. *)

Die einwenden, es sey gegen Gottes liebevolle Weltregierung, daß Er zulasse, daß uns Teufel nachstellen, verdienen schon darum keine Antwort, weil eine erwiesene Thatsache nie aus philosophischen Gründen geläugnet werden darf. Zudem, wenn Gott uns von unserer eigenen Natur, auch nach der Taufe, leiden läßt, nicht damit wir sündigen, sondern damit

---

a) Man lese das göttliche Buch Job, das Geschichte, nicht Fabel ist.
b) Matth. 4.
c) Ephes. 6, 11. d) 1. Br. 5, 8.
e) Apostelg. 5, 3. f) Joh. 13, 2.
g) Joh. 12, 31.

*) Hinausgeworfen ward damals der Fürst dieser Welt im höhern sittlichen Sinne: damals verdiente Jesus durch seine Leiden und durch seinen Tod, daß wir aufhörten unter der Herrschaft des Teufels zu stehen, und übersetzet wurden in die Würde, Gottes Kinder zu seyn Und in diesem Sinne auch sah Christus den Satan vom Himmel fallen. (Luk. 10, 18.)

wir siegen und herrlichere Kronen verdienen, so ist es auch gut, daß Er uns zu demselben Zwecke von bösen Geistern leiden läßt. *) Dies unser Leiden ist schon darum Ehre für uns, weil angethan von Gottes ewigem Feinde; es ist Ehre und Verherrlichung Gottes, weil Leiden für Gott.

52.) Wie kann aber der Teufel uns nachstellen? Durch Wirken auf uns, oder auf die Dinge außer uns, von denen wir dann wie immer abhängen.

Dies Wirken ist ihm möglich, weil er „Kraft nach außen" besitzt. Daß er sie besitzt zeigen seine Nachstellungen.

Von seiner Kraft auf uns oder auf Dinge außer uns zu wirken, zeigen alle jene Wirkungen in Besessenen von Teufeln, wovon die heil. Schrift im Evangelium so viel erzählt.

Um so manches andere zu übergehen, will ich nur erinnern an das Buch Tobias. Dort wird gesagt, daß sieben Männer von einem bösen Geiste getödtet worden sind, und der Engel Raphael habe ergriffen den bösen Engel und ihn gebunden in die Wüste im obern Egypten. a) **)

---

*) Vor der Wiedergeburt stehen wir unter dem Teufel. Die Wiedergeburt erlöst uns von dieser Knechtschaft. Aber der Teufel muß den Wiedergebornen nun zum Heile dienen durch sein Wirken; und indem er sie unter seine Knechtschaft bringen will, wird er wider Willen ihr Knecht.

a) 7. und 8. Hauptst.

**) Im Griechischen heißt es: „Der böse Geist — flüchtete sich in „den äussersten Theil Egyptens, wo ihn der Engel anfesselte." Auch Dereser bemerkt, es müsse eigentlich übersetzt werden „fesselte, ἔδησεν" Das „fesseln" findet sich auch in syrischer und hebräischer Uebersetzung; und es wird in ähnlichem Verstande auch in andern Stellen der heil. Schrift genommen. Vergl. 2. Petr. II. 4. — Juda 6. — Offenb. XX. 2. — Matth. XII. 29. — Mark. III. 27. — Was heißt da fesseln anderes, als das schädliche Wirken des bösen Geistes verhindern? Augustin sagt: „Alligatio diaboli est, non permitti exercere tentationem, quam potest, vel vi, vel dolo ad seducendos homines." (De civit. Dei libr. 20. cap. 7.)

53.) Mit dem bisher Gesagten wäre im Grunde alles gesagt, was von den Nachstellungen der Teufel zu sagen ist.

Zur Erläuterung nur noch eines und das andere.

1) Die Teufel können unmittelbar auf unsere Seele wirken, in so fern sie „Kraft nach außen" ist. Können Engel auf einander wirken, warum nicht auch auf unsere Seele? Daß aber Engel auf einander wirken können, sahen wir so eben. Ich sage: in so fern sie Kraft nach außen ist;" auf Verstand und Willen kann ein Engel unmittelbar nicht wirken: das kann nur Gott.

2) Die Teufel können auf unsere Körper und durch diese auf unsere Seele wirken.

3) Daher ist es nichts weniger als Aberglaube, daß der Teufel zur Sünde verleitende Gedanken *), Empfindungen und dergleichen anregen könne, und ohne Zweifel oftmals anrege. **)

Indessen irren so wohl die, welche alles dergleichen immer nur der Natur, als jene, welche es immer nur dem Teufel zuschreiben.

Auch kann oft vom Teufel herrühren, was Naturwirkung seyn könnte. Jedoch thut man wohl daran, erst die Natur zu berücksichtigen, ehe man sich des Teufels loszumachen sucht.

In der Regel muß schon doch auf die Natur gerechnet werden.

---

*) Ich bin überzeugt, daß besonders in unsern Tagen die zum falschen Glauben oder gar zum Unglauben vorbereitenden Gedanken, das Stolze und Absprechende in der Denkungsart, und die Afterphilosophie nicht so geringen Theiles mit vom Einfluße der Teufel herrühren. Selbst der Unglaube an die Teufel, oder an ihre Wirkungen kann hier und da Wirkung von ihm seyn.

Auch meine ich, das Unzüchtige, das bald fein, bald grob Unkeusche unsers Zeitalters sey mitunter Spinngewebe des Teufels, — besonders die vergötternde Liebe.

**) Nebst den Schrifttexten, die ich so eben berührte, beweist dies bekanntlich die Ueberlieferung. Man lese nur die Väter, Kirchengebete ꝛc.

4) Leiber der Menschen können von Teufeln besessen werden. Das konnten sie zur Zeit Jesu, wie uns das göttliche Evangelium überzeuget a). Alle Väter der Kirche erklären so das Evangelium. Konnten es die Teufel damals, warum jetzt nimmer?

Christus hat verheißen: „In meinem Namen werden sie „Teufel austreiben," und hat der Kirche Gewalt dazu gegeben b). Also ist es Selbst Christi Angabe, es werde auch nach seinem Daseyn auf Erde Teufels-Besessungen geben. *)

5) Die Teufel können Träume verursachen, zumal bei Disposition des Körpers.

6) Sie können Orakel sprechen. Davon kommt in der Apostelgeschichte ein unläugbares Beispiel vor c): „Es trug sich „aber zu, als wir zum Gebete gingen, daß uns eine Magd „begegnete, welche einen Wahrsagergeist hatte, und ihrem Herrn „mit Weissagen großen Gewinn brachte. Dieselbe folgte dem „Paulus und uns nach, rief und sprach: Diese Männer sind „Diener Gottes des Allerhöchsten, die euch den Weg der Se„ligkeit verkünden. Solches that sie viel Tage lang; Paulus „aber, den es schmerzte, wendete sich um, und sprach zu dem „Geiste: Ich befehle dir in dem Namen Jesu Christi, daß du „von ihr ausfahrest, und er fuhr in derselben Stunde aus." **)

---

a) Z. B. Matth. 4, 24. — Matth. 8, 28—33. — Mark. 5, 2. ꝛc. — Luk. 8, 27—37. — Matth. 9, 32—34. — Luk. 4, 33. ꝛc. — Apostelg. 8, 7.

b) Mark. 16, 17. — Matth. 10, 1.

*) „Nonnulli, ait Schram, distinguunt obsessionem a possessione; in illa daemon in externa corporis, in hac in interiora agit."

c) 16.

**) Durch Wirken auf die Sprachorgane, entweder unmittelbar auf selbe, oder unmittelbar auf die Seele und mittelbar auf die Sprachorgane kann der Teufel aus Menschen reden. — Auch kann der Teufel durch „Wirken nach aussen" sonst reden, ohne daß es aus einem oder durch einen Menschen geschehe. Durch Wirken nach aussen können die reinen Geister ihre Gedanken ein-

7) Die Teufel schaden auch den körperlichen Dingen, wo und wie es ihrer Arglist gefällt, um uns, für die diese Dinge sind, zu plagen. Sie können auf Feuer, Luft und andere Elemente und feste Körper wirken. Jobs Güter hat der Teufel durch Feuer und Sturm zerstöret. a) *)

Daher ist es eben nicht Aberglaube, daß der Teufel durch Einfluß auf die Körperwelt schaden könne. Es ist nicht zu tadeln, wenn wir uns durch die von Jesus angegebenen Mittel, und nach Gebrauche der Kirche, auch von dieser Seite gegen die Wirkungen des Teufels sichern. Hierin anders denken, wäre gegen den Sinn der Kirche.

Wenden wir uns in allen Nachstellungen des Teufels, heißen sie dann wie sie wollen, an die Kirche, die im Namen Jesu schützen wird. So viel Schutz, daß der Teufel unserm Heile nicht schaden kann, wird uns gewiß allezeit; wenn die Plage nicht allemal weichet, so wird diese Plage, so wie na-

---

ander bezeichnend mittheilen. Das „Wie im Wirken unmittelbar auf einander" kann dies Zeichen bestimmen; oder sie können auf Körper wirkend in diesen einander das Zeichen des Gedankens bilden. Und in diesem Sinne können auch die guten Geister mit einander reden. Daß sie mit einander reden, ist gewiß, sonst hätten sie keine Gemeinschaft. „Zwei Seraphim, sagt Isaias, riefen einer zum andern, und sprachen: Heilig, heilig, heilig!" (6, 3.), wie ich schon oben bemerkt habe.

a) Job 1.

*) Ich weiß die bunten Auslegungen des Buches Job, in die ich mich nicht einlassen kann. Das Buch beweist aber immer unsern Satz. Denn in einem göttlichen Buche wird einem Wesen gewiß keine Art von Kraft zugeeignet, die es ganz und gar nicht hat: — das Gegentheil kann nur die Albernheit wähnen.

Ich bemerke: „das Feuer Gottes", das im 16. Verse des I. Kap. vorkommt, heiße hier „Blitz." — Warum soll der Teufel auf Blitze keinen Einfluß haben können? warum nicht auf Winde? Die Kraft nach aussen zu wirken, die er hat, wird wohl auch auf diese Körper wirken können; und auf etwas wirken, heißt auf etwas Einfluß haben.

türliche Plagen, nach Gottes verborgenem Urtheile das Mittel zur Heiligung oder wie immer zur Verherrlichung Gottes seyn müssen.

Auf der andern Seite hüte man sich, dem Teufel Dinge zuzuschreiben, die über seine Kräfte sind. So kann er gewiß kein wahres Donnerwetter machen, ob er schon einfließen kann,*) weßwegen die kirchlichen Segnungen bei Gewittern nicht zu verhöhnen sind.

8) Die Teufel können auch in Gestalten erscheinen. Da es die Engel können, wie uns die heilige Schrift angibt a); warum die Teufel nicht? Die reinen Geister können durch ihre „Kraft nach außen" auf Körper wirken, also diese so bilden, daß sie auf uns wirken als bestimmte Gestalten.

9) Endlich können sie Menschen beistehen zu bösen Wirkungen, d. h. die Teufel können, indem der Mensch handelt, äußerlich das wirken, was der Mensch nicht wirken könnte. Aber Menschen ihre eigene Engelkraft mittheilen, so daß sie nun Kraft des Menschen wäre, können sie nicht, so sehr sie dem Menschen mitwirken können. — Und dies ist alles, was sich aus innern Gründen über die „teuflische Zauberei" oder „diabolische Magie" Gründliches sagen läßt.**) Ob nun wirklich teuflische Zaubereien geschahen, muß die Geschichte***)

---

*) Im Buche Job Kap. I. heißt es auch nicht, der Teufel habe eines gemacht.

a) Vergl. z. B. Schöpf. 18, 2. 22. — 2. Könige 24, 17. — Luk. 1, 11. 26. — Luk. 2, 9.

**) In so ferne bei der Magie ein Vertrag mit dem Teufel seyn soll, bemerke ich flüchtig, daß mit dem Teufel kein Vertrag, der wie immer eine Verbindlichkeit hervorbrächte, statt haben kann; wie alle Theologen sagen.

***) Antonius Genuensis (Elementa Theol. christ. libr. 3. c. 5. §. 32.) sagt: „Narrantur ab historicis ecclesiasticis hujusmodi plura, quae omnia aut ridere, aut in dubium vocare desipere est." So denken die katholischen Theologen gemeiniglich. Man sehe Dobmayr T. V. pag. 416.

berichtigen. Wer läugnen will, es gebe teufliſche Zauberei, der mag es, ohne Gefahr den Glauben zu verletzen.*) Meldet die heilige Schrift in der Geſchichte des Moyſes von Magiern, a) ſo ſagt ſie nichts, daß es Teufel waren, die da mitgewirkt hätten. Einige halten alle Wirkungen dieſer dortigen Zauberer für natürliche Zauberkünſte; andere meinen, Gott habe da etwa den Teufel mitwirken laſſen. — In den heiligen Vätern findet man nicht, daß teufliſche Magie Gegenſtand des Glaubens ſey; nie rechneten ſie deren Läugner unter die Ketzer, da es doch in allen Zeiten Läugner der teufliſchen Zauberei gab. b) **)

54.) Ein ſchändlicher Irthum iſt es, die Chriſten können den Teufel zwingen, daß er ihnen helfe zu beliebten Zwecken. Der Teufel iſt nicht unſer wegen, und Jeſus verhieß uns nur Hilfe, ihn unſchädlich, aber keineswegs ihn unſern Abſichten gehorſam zu machen. In der ganzen heiligen Schrift und in der ganzen Ueberlieferung iſt nicht Eine Spur ſolcher Verheiſſung.

55.) Die Vermuthung Einiger, jedem Menſchen ſey ein böſer Engel wie zur Seite beſtimmt, der ihn ſtets begleite, und der Beſtimmende ſey der Fürſt der Teufel, iſt ganz grundlos, und mag vielleicht ganz mit Recht fad ſcheinen. ***) Indeſſen findet man bei den Vätern für dieſe Meinung günſtige Stellen. c)

---

*) Dies beweist Jordan Simon in ſeinem Werke: „Das große weltbetrügende Nichts, oder die heutige Hexerei und Zauberkunſt.“ Er ging aber zu weit, da er ſelbſt die Möglichkeit läugnete.

a) Exod. 7. und 8, 7.

b) Schram. Theol. Dogm. T. 1. §. 208. Schol. 1.

**) Ich will nicht läugnen, daß, was jene egyptiſchen Magier des Pharao thaten, natürliche Wirkungen, und nicht das Werk des Teufels geweſen. Sieh z. B. Dereſers natürliche Erklärung.

***) Antonius Genuensis (Elementa Theolog. christ. libr. 3. cap. 5. §. 21.) nennt ſie eine Meinung, die wider den frommen Sinn ſtreite, und nach dem Manichäismus rieche.

c) Z. B. S. Ignat. Epist. ad Smyrn. — S. Cyrill. Hieros.

B. Von dem Wirken der guten Engel auf die Menschheit.

56.) Wie die Engel, welche Gott hassen, uns von Gott abwenden zu können oder doch zu plagen suchen; so ist es die Freude guter Engel, uns zu Gott zu bringen und uns als Gottes Lieblingen wohl zu thun.

Dies lehret uns die Offenbarung.

So will es Gottes ewige Vaterliebe.

57.) Dies ist für uns desto ehrender, da unsere ewigen Brüder, die Engel, bereits in dem unwandelbaren Zustande der Glorie sind; in der sie Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, wie Er ist.

Diese Glorie haben sie durch ihre Treue verdient, welche sie der Gottheit bezeugten, als sie noch auf dem Wege der Prüfung waren. Sie beharrten in jener ersten angeschaffenen guten Richtung*) des Verstandes und des Willens, die sie sogleich bei der Schöpfung erhielten; sie wirkten den übernatürlichen wirklichen Gnaden mit, sie blieben folglich in Gottes heiligmachender Gnade, bis für sie der uns ganz unbekannte Zeitpunkt der ewigen belohnenden Anschauung Gottes anbrach. Von dieser Anschauung sprach Jesus: „Ihre Engel schauen allezeit meines Vaters Angesicht." a) Diese Anschauung erkennt die Kirche an, da sie die Engel als Vollendete, als unwandelbare Bürger des Himmels verehret.

Die Anschauer der Gottheit freuen sich des Heiles der Menschheit, die sie für ihre erhabene Schwester ansehen; sie

---

Catech. 2. et 6. — Tertull. L. de anima. — S. Gregor. Nyss. de vit. Moys.

*) Die Schule hat gefragt, ob die Engel in dieser guten Richtung (in rectitudine intellectus et voluntatis) erschaffen worden seyen. Gewiß, so gut als der Mensch. Aus des Schöpfers Hand geht nur Gutes hervor; das Schiefe beginnt erst mit der Sünde.

a) Matth, 18, 10.

freuen sich unsers Erlösers, unsers und ihres Herrn, des Gottmenschen Jesus Christus. a)

So sehr sie sich guter Kinder Gottes freuen und sie ehren, so sehr trauern sie (um menschlich zu reden) über böse.

55.) Gott hat uns Engel zu Wächtern und Begleitern bestimmt.

„Sehet zu, daß ihr keinen von diesen Kleinen verachtet: „denn ich sage euch, ihre Engel im Himmel schauen immer „das Angesicht meines Vaters." b) Die Engel verlassen uns nie, weil wir, wie Kinder, wie noch Unmündige sie immer bedürfen.

Aus der Urtradition rührte es her, daß selbst die Heiden glaubten, die Menschen haben Schutzgeister, und zwar jeder seinen.

Sie sind unsere Schutzengel für Leib und Seele; sie begleiten uns *); sie erleuchten uns, d. h. sie wirken auf uns so, daß in uns bessere Kenntnisse entstehen **); sie wirken in

---

a) Vergl. über diese Engelfreude an Christus 1. Petr. 1, 12. — Die Geschichte der Geburt Jesu. Luk. 2.

b) Matth. 18, 10. — Vergl. Ps. 33, 7. — Ps. 90, 11.

*) Die Engel können auch einander erleuchten, d. h. durch Zeichen einander Kenntnisse mittheilen; also auch uns.

**) Die Engel sind wieder durch „Wirken nach aussen" an irgend einem Orte. Wo sie so wirken, dort sind sie. Zur Erudition stehe hier noch, was die Schule darüber grübelt. „Angeli, ait Schram, sunt in loco formaliter per operationem virtualiter transeuntem; in loco vero violento per passionem ex parte eorum se tenente. Unde angelus naturaliter non potest esse in duobus locis virtuti suae adaequatis, bene vero potest supernaturaliter per replicationem: potest tamen naturaliter esse simul in duobus locis virtuti suae inadaequatis, et plures in eodem loco materialiter spectato esse possunt. Haec crisi et otio Scholarum Philosophicarum relinquamus." Theol. Dogm. T. 1. §. 190. Schol. 2.

uns auf ihre Weise gute Gefühle, wie böse der Teufel zu wirken strebt.

Ohne Zweifel schützen sie auch die Dinge außer uns, in so fern sie Mittel zu unserm Heile sind.

Danken wir mit kindlichem Sinne dem Ewigen, daß er seine Engel unter uns seyn läßt, uns zur Sicherheit und zum Troste. Wandeln wir mit tiefer Ehrfurcht und hoher Freude vor ihnen!

Unter dem Schutze der guten Engel finden wir mehr Sicherheit vor den bösen Engeln; denn es ist kein Zweifel, daß jene gegen diese wirken.

Noch können wir Trost darin finden, daß unsere Schutzengel für uns beten und unsere Gebete der Gottheit darbringen. (Man vergl. Tobias 12, 12.)

59.) Daß jeder einzelne Mensch einen besondern Schutzengel habe, ist eben nicht Dogma, aber unter den katholischen Theologen allgemein angenommen.

„Die Engel derselben,"*) sprach Christus; dies „die" auf „derselben" bezogen, deutet wohl sehr, daß jeder einen besondern Engel habe.

In unsere Ansicht dürfen wir desto weniger Mißtrauen setzen, da sie auch Väter haben. a)

Was die Väter da sagen, scheint schon zur Apostelzeit allgemeiner Glaube gewesen zu seyn; denn da Petrus, vom Engel aus dem Gefängniß erlöst, vor das Haus Maria, der Mutter des Johannes, kam und anklopfte, trat eine Magd hervor, und erkennend die Stimme des Petrus, erfreute sie sich

---

*) Οἱ ἄγγελοι αὐτῶν. Matth. 18, 10.

a) Origen. Hom. II. in Num. — L. 1. Periarch. c. 8. — Euseb. L. 13. de Praep. Evang. — S. Basilius M. in Psalm. 33. — in Psalm. 59. — Hom. 2. de Jejun. — L. 3. advers. Eunom. — De vera Virg. — S. Gregor. Naz. L. 4. adv. Julian. — S. Hieronym. in c. 18. Matth. — S. Joann. Chrysost. Homil. 14. in Epist. ad Hebr.

so sehr, daß sie, anstatt die Thüre zu öffen, hinein lief, und den Vielen, die im Hause versammelt waren und beteten, ankündigte, Petrus stehe vor der Thüre. Sie sprachen zu ihr: „Du bist unsinnig.“ Sie aber bestand darauf, es sey Petrus. Da sprachen sie: „Es ist sein Engel.“ a) *)

60.) Nicht Ein Vater läugnet, daß jeder Gläubige, das heißt Getaufte, einen eigenen Schutzengel habe; wohl aber verneinen es einige in Absicht auf die Ungläubigen. Mir scheint aber kein Grund obzuwalten, es in Absicht auf die Ungläubigen zu verneinen; Gott will ja Alle zum Heile unterstützen. Ein gläubiger Sündensklave hat ohne Zweifel *seinen* Engel; und ist er dessen wohl würdiger als ein Ungläubiger?

61.) Nur in außerordentlichen Fällen, wie Väter reden, werden aus allen Ordnungen der Engel Gesandte an die Menschen geschickt; so wurde zum Propheten Isaias ein Seraphim geschickt b); zum Daniel der Engelfürst Michael. c)

Ganzen Ländern dürften etwa wohl Engel höherer Ordnung vorstehen. Merkwürdig ist, was in Rücksicht dessen bei Daniel im zehnten Hauptstücke vorkommt. Der Engel, der zu Daniel kam, sprach: „Der Fürst des Königreiches der Perser „hat mir einundzwanzig Jahre widerstanden, und siehe, Mi„chael, einer von den vornehmsten Fürsten **), kam mir zu

---

a) Apostelg. 12.

*) Da sagt auch Schnappinger: „Einen solchen (Schutzengel) legten die Juden jedem Menschen bei. Vergl. Tob. V. 21. 27. Bar. VI. 6.“

b) 6, 7. ꝛc. c) 10.

**) Michael scheint demnach nicht nur als Fürst der Engel der untersten Ordnung, sondern auch als ein Engel der höhern Fürstenordnung angegeben zu werden: „*einer der vornehmsten Fürsten*.“ Vers 13. „Unus de principibus primis,“ sagt die Vulgata. Ich sehe nie recht ein, warum Michael nicht höher stehen soll, als die Erzengel; warum soll er nicht zur Ordnung der Fürstenthümer gehören? Freilich wohl nennt ihn Judas (V. 9.) einen *Erzengel*. Könnte er da nicht so heißen,

„Hilfe; und ich blieb beim Könige in Persien.“ Der Perser Engel war also ein Fürst, so mächtig, daß der Fürst Michael wider ihn zu Hilfe kam. Lassen wir bei diesem Engelstreite unsere Naseweisen nur lächeln; sie lächeln überhaupt gern, wo sie nicht mit Fingern anfühlen können. — Vielleicht denkt jemand: „Der Perser Fürst war ein böser Engel, weil widerstehend dem guten.“ Allein, man hat nicht Grund, ihn für einen bösen Engel anzugeben. Die Stelle wird nicht unnatürlich so erkläret: „Die Engel, obschon Gott schauend, wissen seine Rathschlüsse darum noch nicht. Der Perser Engel hätte gern gesehen, wenn die Juden in Persien geblieben wären, damit die Perser durch sie zur Erkenntniß und wahren Verehrung Gottes kämen. Darum suchte er die Entfernung der Juden zu verhintern, und widerstand dem zu Daniel wallenden Engel.

Persien war ungläubig und hatte doch seinen Engel; warum soll nicht jeder Gläubige seinen Engel haben?

Wie groß ist Gottes Huld, da Er die außer dem Glauben Irrenden zu Sich führen will durch Engel, und wie viel

---

weil er Gesandter ist, ohne daß ausgesprochen wäre, in der Hierarchie der Engel selbst sey er nur ein Erzengel? Möchte man nicht gar vermuthen, „Erzengel“ bezeichne gar nicht einmal, was der Gesandte sonst im Innern der Engel-Hierarchie für eine Stelle habe? Engel bezeichnet ja nur den Gesandten, nicht das, was er in seiner Hierarchie ist. So habe ich nicht Neigung, den Gabriel, der das hochheiligste Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes verkündiget hat, nur für einen Erzengel, nach dem gewöhnlichen Verstande, zu halten. Die Vulgata selbst nennt ihn da nur Engel (Luk. I. 28.); was doch, nach dem gewöhnlichen Begriffe, gewiß zu wenig gesagt wäre. Engel, d. h. Gesandter, war er; was er aber in der Engel-Hierarchie ist, sagt da die Schrift nicht. Sagt ja Gabriel (Luk. I. 19.) selbst, er stehe vor Gott; dies deutet auf einen der sieben, die vor dem Throne Gottes stehen. Vergl. Tob. XII. 15. Offenb. I. 4. Matth. XVIII. 10. — Dies sagt von sich auch Raphael (Tob. XII. 15.) — Der Leser, der Gelehrsamkeit hat, wolle selbst nachsinnen. —

mehr durch innerliche Gnaden! Ein neuer Grund zu hoffen, Er werde viele vom Heidenthume auf uns unbekannten Wegen zu Sich bringen!

62.) Haben Völker als solche eigens für sie bestimmte Engel, so läßt sich vermuthen, daß die Vertreter der Völker und andere öffentliche Personen, als solche, Engel haben, die sie, wenn nicht immer begleiten, doch oft besonders unterstützen. a)

Es läßt sich nicht wohl bezweifeln, die Kirche Jesu habe als solche erhabene Schützer von Himmel, die besonders den Priestern, mehr aber den Bischöfen und vorzüglich dem Stellvertreter Christi, dem obersten Hirten, beistehen.

63.) In besondern Fällen dürften Menschenkindern, besonder Heilige, von mehr als einem Engel geleitet werden. *)

Abulensis wollte, die heiligste Jungfrau und Gottesmutter habe zwei Schutzengel gehabt. Dies läßt sich nicht erweisen. Aber daran wird niemand zweifeln, daß diese Gnadenvolle sehr oft, noch wandelnd auf Erde, von Engeln umschwebt wurde, und bewundert und angestaunt als ihre Königin.

---

a) Vergl. 1. Moys. 32. 1. — 2. Kön. 6. 17.

*) Die Schule fragte überhaupt: „Utrum ex omnibus Angelorum ordinibus coelestes spiritus mittantur ad hominum tutelam: an angeli tantum et archangeli.“ Liebermann sagt hierüber: „Non una est Patrum et Theologorum sententia, longe tamen videtur probabilius et ad mentem scripturae magis accommodatum, Angelos omnes mitti a Deo, non inferiores tantum. Id Apostolus perspicue tradere videtur ad Hebr. I. Omnes sunt administratorii Spiritus etc. Neque opponas, alios esse oportere, qui Deo semper assistant, alios, qui ad obeunda mandata mittantur. Nihil inter eos distinguunt Scriptura et Patres. — Raphael ad Tobiam missus est, et tamen ait (Tob. XII.) se esse unum ex septem, qui adstant ante Dominum.“ (Instit. Tom. III. pag. 461.)

64.) Die Schule hat gefragt, ob ein Schutzengel, der seinen Zögling für den Himmel bereits an das Ziel des Lebens geführt, und dort ihm beistand, und ihn in die lohnende Ewigkeit hinüberführte, — und wer könnte an diesem Beistehen und Hinüberführen zweifeln? *) — nun keines Andern Schutzengel mehr werde? Wer könnte das wissen?

Gewiß lebet ewig eine besondere Gegenliebe unter dem Schutzengel und dem, den er geführt hat zu Gottes Anschauung.

Drittes Hauptstück.

Von der Schöpfung der sichtbaren Welt.

Uebersicht.

I. Muß die Erzählung des Mopses von den sechs Schöpfungstagen im buchstäblichen Sinne genommen werden?
II. Die Schöpfung an den ersten drei Tagen.
III. Die Schöpfung an den letzten drei Tagen.

Erster Abschnitt.

Muß die Erzählung des Mopses von den sechs Schöpfungstagen im buchstäblichen Sinne genommen werden.

65.) Die Kirche hat hierüber nichts entschieden. Es gibt katholische Theologen, welche mit Philo a) und dem heiligen

---

*) Sehr schön erwähnt die Kirche vom Geleite, das Engel dem Hinscheidenden, und vom frohen Entgegenkommen, das sie ihm zu leisten sich würdigen wollen, in ihrem rührenden Gebete bei Sterbenden. (Ordo Commendationis animae.)

a) L. de opif. mundi.

Augustin a) dafür halten, die Welt, das Universum, sey in Einem Augenblick erschaffen worden *), und die Darstellung der sechs Tage sey nur die Ordnung der Dinge, nicht die Zwischenräume der Zeit zu bezeichnen. Die Gründe für diese Ansicht befriedigen aber nicht.

66.) Wir folgen der Meinung, die sechs Tage der Schöpfung seyen im buchstäblichen Sinne zu nehmen. **) Man muß, nach allgemein angenommener Regel, wie jedes Buch, so auch die heilige Schrift so lange im buchstäblichen glatten Sinne auslegen, als kein wichtiger Grund das Gegentheil anräth. Ferners handelt es sich da um Geschichtliches, und in diesem wäre eine so lange anhaltende sinnbildliche Darstellung von den sechs Tagen, besonders bei so wichtigem Gegenstande dem Ernste und der Einfachheit des heiligen Verfassers wenig angemessen.

Endlich nahm Moyses aus der Schöpfung in sechs Tagen, nach denen Gott geruhet habe, einen Ermahnungsgrund für die Israeliten, den Sabbath zu heiligen. b) Dies wäre wohl gekünstelt gewesen, wenn Gott nicht wirklich in sechs Tagen das Universum erschaffen hätte. ***)

---

a) L. 4. de Genes. ad litt. c. 3. seq.

*) Petavius führet für diese Ansicht mehrere Väter an. (Libr. I. de opere sex dierum, cap. 5.)

**) Merkwürdig ist folgende Bemerkung von Liebermann: „Sententiam nostram non parum confirmant vetustissimarum gentium testimonia, quae omnia cum Moysis narratione consentiunt, et quorum plurima refert Grotius de Verit. Relig. Christ. Lib I. cap. XVI. Inter alia ostendit vir doctissimus, memoriam creationis intra septem dies peractae servatam fuisse non apud Graecos tantum et Italos honore dici septimi, sed et apud Celtas et Indos, quibus omnibus per hebdomadas digesta sunt tempora.“ (Instit Theol. Tom. III. pag. 482.)

b) Vergl. Schöpf. 2, 2. — Exod. 20, 10, 11.

***) Wiest sagt, die Meinung von der Unterscheidung der sechs Schöpfungstage habe bei den heiligen Vätern immer als die gemei-

67.) Uebrigens bedarf es in Absicht auf meine Leser, welche die Göttlichkeit der heiligen Schrift glauben, der Ermahnung nicht, sich in der Schöpfungsgeschichte an die Erzählung des Moyses zu halten. Wer wüßte besser, wie und was und wann Gott schuf, als Er, der Schöpfer Selbst, dessen heilige Geist dem Moyses durch seine Inspiration geleitet hat in Verfassung des Buches von der Schöpfung, von der Moyses unbestimmbar Vieles aus der Urtradition her wissen mochte, und was er daher nicht wußte, und doch niederschrieb, vom heiligen Geiste unmittelbar gelehrt wurde.

Dies ist das Eigentliche, was den Katholiken vollkommen bestimmt, dem Moyses die Erzählung der Schöpfung unbedingt zu glauben.

Nur zur Erudition füge ich bei, daß Moyses schon als ältester Geschichtschreiber unserer Aufmerksamkeit am würdigsten ist a); alle uns bekannten Geschichtschreiber sind viel späterer Zeiten. Selbst nicht Ein Dichter übertrifft den Moyses an Alterthum.

In Bezug auf die Schöpfung schöpften die Alten mehr oder weniger wenn nicht aus Moyses, doch aus jener Urtradition. Die Sache ist von den Gelehrten schon vorlängst eingestanden. Und es unterliegt wohl gar keinem Zweifel, daß heidnische Philosophen und Poeten geradezu aus des Moyses Erzählung, freilich verfälschend, geschöpft haben.*)

---

neue und mehr wahre gegolten, und sey als solche von den Theologen jeher vertheidiget worden. (In seiner größern Dogmatik T. 4. §. 486.) — Liebermann sagt: „Neque proferri aliquid hucusque potuit, quod nos cogeret a communi opinione et sensu obvio Scripturae recedere.“ (Instit. Tom. III. pag. 482.) Lesenswerth ist da auch Dobmayr Tom. V. pag. 320. etc.

a) Sieh Clement. Alex. Stromat. I. I. — S. Cyrill. adv. Julian. — Huet. in Demonstr. Evang. Prop. 4. — Theodor., Eupolem., Attaban. und selbst Apion Grammatic. l. 4. hist.

*) Man lese z. B. des trefflichen Huetius Demonstr. Evang.

Trefflich zeigt dies insbesondere Natalis. a) Schande für getaufte Philosophen und Geschichtschreiber und Dichter, daß sie den Schriften des Moyses nicht glaubten, da sie schon dem graueſten heidnischen Alterthume Quelle waren! *)

68.) Anstatt zu glauben, hat man mit zwangvollem Aufwande der Gelehrsamkeit Einwürfe gegen die Richtigkeit der mosaischen Erzählung von der Schöpfung und den ersten Menschen ausgehecket, und sich schon zum Triumphe gratulirt. „Man legte, sagt Stolberg, die Axt an die Wurzel, und man sah nur zu wohl ein, — so albern und heuchelnd auch von Einigen, welche sich deß erkühnten, behauptet ward, daß die Religion durch Angriffe dieser Art nicht gefährdet werde, — man sah nur zu wohl ein, daß der Baum einstürzen müßte, wofern es, ihn von der Wurzel zu trennen gelingen könnte. Man hat die Zeitrechnung des Moses von drei Seiten angegriffen, indem man sie in Widerspruch bringen wollen

1) mit den Begebenheiten, welche Moses selbst erzählt,
2) mit der Beschaffenheit der Erde,
3) mit den Jahrbüchern anderer Völker.

Diese verschiedenen Einwürfe, fährt Stolberg fort, vereinigen sich in der Einen Behauptung, daß Moses weder der Erde, noch dem Menschengeschlechte Zeit genug zu deren Ausbildung eingeräumt, daß er zu große, viele Zeit erfodernde Veränderungen und Begebenheiten in zu wenige Jahrhunderte gedrängt habe. b)

Stolberg zeigt in citirter Beilage „Ueber die Zeitrech-

---

a) H. E. T. I. art. 3.

*) Insbesondere finden wir deutliche Spuren der Tradition von jenem ersten paradiesischen Leben des Menschen; z. B. in den chinesischen Büchern, die King genannt werden, weil sie für heilig gelten; in der Ueberlieferung der Indier (bei Strabo Libr. 15.); in der Lehre der Perser (bei Plutarch in Isis und Osiris); in der Ueberlieferung der Griechen (bei Plato in Politico); und der Römer z. B. bei Virgil in Georg. l. 1.

b) S. d. R. J. Chr. 1 Th. I. Beilage.

nung der heiligen Schrift" das Ungründliche dieser Behauptung. An diese treffliche Schrift muß ich meine Leser, welche hierüber Aufschluß wünschen, verweisen, um nicht zu weitläufig zu werden.

69.) Nur Eines will ich hier zur Erudition aus dieser polemischen Abhandlung hersetzen.

Das Vorfinden in Ebenen, in Hügeln und Bergen, von organischen Körpern, welche offenbar ursprünglich dem Meere gehörten, führt auf eine Zeit, in welcher alles feste Land der Erde von dem Meere bedeckt war.

Man findet auch in nordischen Ländern Europens und Asiens Gebeine von Thieren, welche jetzt nur in südlichen Ländern leben, Elephanten, Nashörnern, Wallrossen.

Dies kommt nach dem Systeme des De Lúc daher: das alte feste Land versank, und das ehemalige Meeresbette ward neues festes Land. Diese große Veränderung ging vor, als Gott, wie bekanntlich die heilige Schrift erzählt, das Menschengeschlecht bis auf Wenige durch die Sündfluth vertilgte. Von dieser Vertilgung zeugen auch reichlich uralte Ueberlieferungen der Völker. a) „Sehr merkwürdig, sagt Stolberg b), „und für die Hypthese von De Lúc wichtig sind die Worte: „Da sprach Gott zu Noah: Alles Fleisches Ende ist vor Mich „gekommen, denn die Erde ist voll Frevels von ihnen; und „siehe da, Ich will sie verderben mit der Erde." c)

„In der Grundsprache soll es heißen: „Ich will sie verderben, und die Erde mit ihnen." *)

---

a) Siehe Stolberg's G. d. R. J. Chr. II. Beilage: „Ueber die Sündfluth." In dieser so lesenswerthen Abhandlung erörtert und erweist er die genannte Ansicht des De Lúc.

b) In der gesagten Beilage „über die Sündfluth."

c) Schöpf. 6, 13.

*) Dereser übersetzt aber: „Ich will sie vertilgen mit der Erde!" Gleich stark. „Mit" heißt da „sammt", wie das „cum" der Vulgata es auch deutlich genug gibt; אֵת heißt „mit", „sammt"; und so liest man da: אֵת הָאָרֶץ.

„Durch den ersten Regen begann die Ueberschwemmung, welche den damals bewohnten Boden heimsuchte. Aber „dann „öffneten sich die Brunnen der großen Tiefe." Sie öffneten sich, als das Land versank."

„Die jetzigen Inseln sind Gipfel des ehemaligen Landes. Die Gipfel unserer Gebirge waren Inseln des ehemaligen Meeres. Daher findet man auf den höchsten Bergen, welche aus Granit oder aus Schist bestehen, keine Konchylien, noch andere Erzeugnisse des Meeres. Hingegen rings umher, oft bis zu sehr ansehnlicher Höhe, findet man Kalkberge, welche aus Meerkörpern des ehemaligen Oceans ihren Bestand haben."

„Dieses System erklärt auch die Erscheinung vierfüßiger Thiere, welche man in flachem Boden und in Bergen gefunden hat. Wie müssen sich die Thiere vor der Sündfluth, besonders in den ersten Zeiten, ehe die Menschen sich verbreiteten, vermehret haben! Ströme trugen todte Leiber dieser Thiere ins Meer. Nirgends findet man Menschengebeine, weil Menschen von jeher ihre Todten begruben."

„Auf einer ehemaligen Insel des alten Meeres, welche jetzt eine Anhöhe des Ararat ist, blieb die Arche stehen."

„Der Abzug des Wassers, dessen Moses erwähnet, war der Abzug des sein altes Bette verlassenden Meeres."

„Doch blieb Wasser in Vertiefungen zwischen den neuentstandenen Ländern. Zu diesem gesellten sich die Regenwasser und wo solche reichlich aus den umliegenden Gegenden zuströmten, ward allmählig das Wasser süß. So entstanden allmählig unsere süßen Landseen."

„Wo Vertiefungen sich weit hinab versenkt hatten, und des Regenwassers verhältnißmäßig wenig hinzufloß, da entstanden die innländischen salzigen Seen, zum Beispiel das kaspische Meer; Seen, deren Salz man nie bisher auf befriedigende Weise erklärt hat, indem die Idee, welche es durch langsames Eindringen der Salzlauge aus der Erde erklärte, und Millionen von Jahren zu Hilfe nahm, mit andern Träumen dieser Art dahingeschwunden."

So Stolberg nach De Luc. Ich wollte dies nur berühren, um zu zeigen, wie grundlos es sey, von der Existenz der Welt mehrere Jahrtausende zu zählen, als die h. Schrift, um Natur-Erscheinungen zu erklären.

Die Welt länger bisher existiren zu lassen, als die heilige Schrift angibt, ist ein Wahn, ein Frevel.

Und da es läppisch wäre, unter den Tagen, die der Schöpfung der ersten Menschen vorhergingen, Jahrhunderte oder gar Jahrtausende, oder wohl gar Millionen von Jahren zu verstehen; so ist es auch läppisch, die Welt älter anzugeben, als seit der Zeitrechnung der Menschheit. *)

Aber die Jahrhunderte der Existenz der Menschheit auf Erde über die bekannte Angabe der heiligen Schrift anzugeben, ist glattweg des Unglaubens empörendes Erkühnen.

Aus alle dem erhellet auch zu Genüge, daß gar kein vernünftiger Grund war, die Frage aufzuwerfen, ob Moyses von der Schöpfung der Allheit, oder nur von der Erneuerung und Aenderung der Erdkugel zu verstehen sey. In unsern Zeiten behaupten Unkatholische, und zwar viele das letztere.

Zweiter Abschnitt.

Die Schöpfung in den ersten drei Tagen.

A. Der erste Tag.

70.) „Im Anfange**) hat Gott den Himmel und die Erde „erschaffen. Die Erde war ungestaltet und leer, und die Fin-

*) Will jemand nicht gerade unsre Tage, oder die nach jüdischer Rechnung, — sondern etwa eine etwas längere Zeitfrist — nicht aber so große, wie die Willkühr sie dichtet, — verstehen, so treffe ihn die Rüge ja nicht. Denn gerade solche Tage wollten auch Katholiken nicht einleuchten. — Mich aber hält besonders das wiederholte: „So ward Morgen, so ward Abend", und dann der Beisatz des ersten, des zweiten ꝛc. Tages, sehr an's Buchstäbliche. Die Vulgata hat da genau so gegeben. Wozu diese Wiederholung, wenn nicht Tage sind?

**) Natalis zeigt (H. E. T. I. art. I. prop. 2.), daß von Alten

„sterniſſe bedeckten den Abgrund, und Gottes Geiſt *) ſchwebete „über den Waſſern. Gott ſprach: Es werde das Licht, und es „ward Licht. Und Gott ſah, daß gut ſey das Licht, und ſchied „es von den Finſterniſſen; und Er nannte das Licht Tag, und „die Finſterniſſe Nacht. Da ward aus Abend und Morgen „der erſte Tag."

So die göttliche Urkunde in ihrem Anfange.

71.) Was heißt hier „Himmel und Erde?"

Entweder die ungeſtalte Materie des Univerſums a), oder das Syſtem der Himmelskörper mit den Elementen der Erde. Dies letztere läßt natürlicher. b) **)

Einige Väter verſtehen hier unter „Himmel" den ober-

---

als der hier genannte „Anfang" gar oft Gottes Sohn angegeben werde. Auguſtin ſagt: „Aut ergo sic intelligendum est, quod scriptum est: In principio fecit Deus Coelum et Terram, ut principium sit, ex qua esse coeperunt: non enim Deo coaeterna semper fuerunt, sed facta initium, quo esse inciperent, acceperunt; aut certe, quia in Principio sibi coaeterno fecit Deus Coelum et Terram, hoc est in Unigenito Filio etc." (L. I. contra Adversar. Legis et Prophet. c. 2.)

*) „Geiſt Gottes" wird zwar überſetzt; aber ſelbſt die Vulgata nöthigt nicht dazu. Man darf ſagen, es ſey da ein ſtarker Wind gemeint! Schon alte Lehrer ſagten ſo. Freilich ſahen da Väter den heiligen Geiſt.

a) So der heil. Auguſtin an verſchiedenen Stellen. Sieh Natalis H. E. T. I. art. 2.; — dieſer Auktor handelt von den ſechs Tagen der Schöpfung weitläufig und führt die Meinungen der Väter an. Für geſagte Meinung des heil. Auguſtins ſind auch Albinus, Flaccus, Beda, S. Isidorus Hisp. l. I. de Differentiis c. 9.

b) So meinen mehrere Väter.

**) Am natürlichſten aber verſteht man es ſo: Unter „Himmel und Erde" iſt das Weltall gemeint, dies iſt oft vorkommender Ausdruck der heil. Schrift. Im 2ten Verſe iſt aber die Rede von unſerer Erde.

sten Himmel, die Wohnstätte der Engel und der Seligen, den die h. Schrift den „Himmel des Himmels" nennt.

72.) Das am ersten Tage erschaffene Licht ist entweder die Engelnatur, — so kann man mit Vätern sagen, *) oder, was uns besser einleuchtet, körperliches Licht, wie die meisten Väter deuten. **)

B. Der zweite Tag.

73.) „Gott sprach auch: Es werde das Firmament in „Mitte der Wassern, und scheide die Wasser von den Wassern. „Und Gott machte das Firmament und schied die Wasser, die „unter dem Firmamente waren, von denen, die über dem Fir„mamente standen. Und so geschah. Da nannte Gott das „Firmament Himmel; und es ward aus dem Abend und Mor„gen der zweite Tag."

So die Urkunde des Schöpfers. (Schöpf. I.)

74.) Was heißt hier Firmament? Darüber kommen weder Väter noch Theologen überein.

Einige sehen da keinen Himmel, der von dem am ersten Tage erschaffenen unterschieden wäre. Sie sagen, es geschehe hier Meldung von ihm, in so fern er bestimmt worden sey die untern Wasser von den obern zu trennen.

Andere sagen, dies sey der Sternhimmel am zweiten Tage erschaffen.

Wieder Andere verstehen hier unter Firmament den Aether, ausgegossen durch das Universum. ***)

---

*) Moyses scheint nur von der sichtbaren Welt zu handeln den Vorsatz gehabt zu haben; daher nichts Ausdrückliches von den Engeln. Sie sind mitbegriffen unter dem Ausdrucke „Himmel und Erde," besonders unter dem Worte „Himmel" als dessen Bewohner.

**) Neuere meinen dies im 3ten Verse genannte Licht sey ein Lichtsee gewesen, der so um die noch stillstehende Erde floß, daß die Hälfte der Erdkugel abwechselnd beleuchtet und finster war. Sieh Dereser.

***) Zur Erudition bemerke ich hier, daß die Hebräer dreierlei Him-

75.) Die obern Wasser über dem Firmamente halten Einige für Wolken. Andere verstehen darunter die Materie der Planeten, die großentheils aus Wassertheilchen bestehe.

Es ist nicht mein Vorhaben, diese Geheimnisse der Natur, die in der Erzählung des Moyses aufstoßen, zu beleuchten; dies hat nicht der Dogmatiker zu thun; ihm genüget, nur zu zeigen, was man hierin denken dürfe, ohne dem Glauben zu nahe zu treten.

Zur Erudition bemerke ich, daß die heiligen Väter gar sehr von den Wassern über dem Firmamente sprechen. a) — *)

---

mel unterscheiden. 1) Den Lufthimmel, daher z. B. der Ausdruck: „Vögel des Himmels," V. 30. — 2) Den Sternenhimmel. — 3) Den Himmel der seligen Geister, welcher heißt der „Himmel des Himmels." 1. Kön. VIII. 27. d h. der höchste Himmel; er heißt auch „der dritte Himmel." 2. Kor. 12, 2.

a) Sieh Natalis art. 2. Propos. 2.: „Etsi Firmamenti nomine coelum Sydereum intellexeris, supra illud veras aquas admittere oportet, Scriptura sacra, Patribusque persuadentibus." — „Benedicite aquae omnes, quae super coelos sunt, Domino." (Daniel. 2.)

*) Allerdings läßt es schwer, daß über dem Firmamente, wenn es Sternhimmel seyn soll, Wasser seyn sollen. Allein, was nöthiget uns, da Sternhimmel zu verstehen? Im Hebräischen heißt das, was hier Firmament genannt wird, „das" Ausgedehnte, expansum, extensum; die Siebenzig übersetzten es mit στερεωμα, das der Lateiner mit Firmamentum gab. Nehmen wir mit den Mehresten an, dies Ausgedehnte sey die Atmosphäre, umfließend die Erde, die besteht aus Wasser und Erde, und die untern Wasser seyen die auf der Erde bleibenden, und die obern seyen die von jenen getrennten Nebel; . . . und alle Schwierigkeit in der Vorstellung verschwindet. Himmel heißt in der heil. Schrift nicht selten die Atmosphäre; z. B. „Welcher decket den Himmel mit Wolken." Ps. 146. — Wasser über dem ätherischen Himmel wird heut zu Tage wohl kein Gelehrter denken wollen, und nur Unkunde in der Physik konnte davon so lange disputiren lassen. Man sehe Dereters Auslegung; er

C. Der dritte Tag.

76.) Gott sprach ferner: „Es sollen sich scheiden die Was„ser, welche unter dem Himmel sind, an einen Ort zusammen, „und das Trockne erscheine! Und so geschah. Da nannte Gott „das Trokene Erde, und die versammelten Wasser nannte Er „Meer. Und Gott sah, daß es gut war."

„Darnach sprach Gott: Die Erde bringe grünendes Kraut „hervor, welches Samen trage, und Obstbäume, die ihre Frucht „bringen, jeder nach seiner Art, und die ihren Samen in sich „selbst auf Erde haben. Und so geschah.

„Und die Erde brachte grünendes Kraut hervor, welches sich „nach seiner Art besamte, auch Bäume, die Früchte trugen, „und in sich selbst ihren Samen hatten, ein jeder nach seiner „Art. Und Gott sah, daß es gut war.

„Und es ward aus dem Abende und Morgen der dritte Tag."

So Gottes Urkunde. (Schöpf. I.)

77.) Augustin meinte, nur die Samen seyen da erschaffen worden a); Theologen aber sagen, Gott habe da das Pflanzenreich so erschaffen, daß alle Pflanzen und Bäume vollkommen und mit reifen Früchten mit Einem Mal dastanden. *)

---

zeigt, das Wort Rakia heiße so viel als eine Zeltdecke, mit welcher da der mit Wolken erfüllte Luftraum verglichen wird. Vergl. Ps. 103. 2. Is. 42, 5. — Der Fußboden, auf welchem Gottes Donnerwagen ruhen, heißt auch so. Ezech. I. 22. 23. 25. 26.

a) L. 5. de Genes. ad litt. c. 4.

*) Aber der 12te Vers hindert etwa doch dies anzunehmen, so idealisch es wäre. „Die Erde ließ Gras sproffen, Gewächse, die nach ihrer Art sich besamen, und Bäume, welche Samen ihrer Art tragen." (Nach Dereters Uebersetzung.) Die Vulgata hat: „Protulit Terra herbam virentem, lignumque etc." — Sproffen lassen oder protulit könnte die besagte Ansicht. Allein, kann dies nicht heißen: auf Einmal waren diese Pflanzen und Bäume da, wie hervorgesprossen aus der Erde? Sah Adam nicht schon Bäume im Paradiese? Wollte man annehmen,

78.) Da Gott am dritten Tage das Pflanzenreich schuf, ist es gewiß, daß Er an diesem Tage der Oberfläche der Erde ihre Vollkommenheit gab.

Hier erhob sich die Frage: ob schon da die Erde ihre Berge hatte. Einige sagten, die Berge alle seyen erst von der Sündfluth her; grundlos!

Heut zu Tage ist man aus Gründen der Naturlehre überzeugt, daß Gott in der Schöpfung Berge hervorsteigen machte. „Wie viel Gattungen der Thiere, sagt Mitterbacher, sind nicht, welche keine andere Luft, als nur jene überaus verdünnte athmen können, die auf den Gipfeln der Berge über dem untern Theile des Dunstkreises schwebt! wie viele Pflanzen wachsen sonst nirgends, als nur in den Ritzen der höchsten und fast unersteiglichen Felsen! Eine spätere Entstehung der Gebirge würde eine neue Schöpfung erfordert haben ꝛc. Eben so gewiß scheint es auch zu seyn, daß nicht alle Gebirge, die man jetzt auf der Oberfläche der Erde sieht, von der ersten Erschaffung her seyn können; denn nebst dem, daß wir von der zufälligen Entstehungsart gewisser Gebirge genug versichert sind, so weiset ihr innerer Bau selbst auf ihren spätern Ursprung." a)

---

sie seyen erst gewachsen bis zu seinem Daseyn: so dürfte dies gegen die einfache Erzählung des Moyses seyn. Oder wollte man sagen, nur im Paradiese habe Gott sogleich vollkommene Bäume erschaffen? Das wäre willkührlich gesagt, ausser man wolle die Stelle Kap. II. 5. hieher gelten lassen, wo es heißt, noch seyen weder Bäume noch Kräuter gewachsen, weil Gott noch nicht hatte regnen lassen, und kein Mensch da war, das Land zu bauen, und dann schließen, nur in Eden seyen Bäume schon gewesen, im Garten, den Jehova eigends gepflanzt, wie der 8te Vers andeute.

a) „Kurzgefaßte Naturgeschichte der Erdkugel." c. 19.

Dritter Abschnitt.

Die Schöpfung in den letzten drei Tagen.

A. Der vierte Tag.

79.) „Gott sprach: Es werden Lichter am Firmamente des „Himmels, die den Tag von der Nacht scheiden; und sie sol„len zu Zeichen der Zeiten, der Tage und der Jahre seyn, *) „damit sie am Firmamente des Himmels scheinen, und die Erde „beleuchten. Und so geschah."

„Und Gott machte sammt den Sternen zwei große Lichter, „ein größeres Licht, das dem Tage vorstehe, und ein kleineres „Licht, das der Nacht vorstehe, und Sterne."

„Und Er setzte sie an das Firmament des Himmels, da„mit sie über der Erde leuchteten, wie auch dem Tage und „der Nacht vorstünden, und das Licht von den Finsternissen „schieden."

„Und Gott sah, daß es gut war."

„Und es ward aus dem Abende und Morgen der vierte Tag."

So die Urkunde des Ewigen. (Schöpfung I.)

80.) Hier ist die Schöpfung der Sterne, der Sonne und des Mondes nicht zu verkennen. So auch alle Väter. a) **)

---

*) Die Vulgata hat: „in signa, et tempora, et dies, et annos." Dereser übersetzt: „zu Zeichen dienen für Zeiten, Tage und Jahre." Die Vulgata ist da wörtlicher und richtiger. Man muß da die Sterne, von denen bald Meldung geschieht, mit in Betracht nehmen, und die dienen z. B. Seeleuten wirklich zu Zeichen, nicht bloß zur Zeitrechnung.

a) Sieh Natalis H. E. l. c. art. 5.

**) Aber „Schöpfung" kann hier nur heißen: „Gott gab den Sternen, der Sonne und dem Monde das Verhältniß zur Erde." Denn Himmel und Erde schuf Er ja am ersten Tage. Man vergleiche oben Gesagtes. — Oder auch so: „Gott schuf, daß sie leuchteten der Erde." — „Es werden Lichter!" sprach Er da; Er sagte nicht: „Diese Welten sollen erst werden!"

Den Mond nennt da Moses ein großes Licht, nach dem wie er dem Auge des Erdenbewohners vorkommt.

Hier versteht Moses unter Firmament nicht nur die uns nächste Atmosphäre, sondern den in das Unermeßliche ausgedehnten Aether, in welchem die Sterne schweben.

Um doch aber diese wirklich schwere Stelle, die ich noch nie ganz bestimmt zu erklären wage, mehr zu beleuchten, will ich Dereser's Erklärung hersetzen, über deren Richtigkeit ich freilich nicht entscheiden kann.

„Bis jetzt, sagt er, waren Tag und Nacht durch einen um die Erde fließenden Lichtsee geschieden. Dieser Lichtsee trug dazu bei, daß von dem alles bedeckenden Ocean Dünste in die Höhe stiegen, daß die Erde vom Wasser befreiet, getrocknet und zum Hervorbringen der Pflanzen erwärmt wurde. Sobald dieser Zweck erreicht war, versetzte Gott den Lichtsee in die Sonne weil er stärker wirkte, als die sprossenden Gewächse ertragen konnten. Durch die von der Erde und den übrigen Planeten erhaltenen Lichtseen wurde die Sonne leuchtend, und sie gibt jetzt den Planeten das Licht zurück, welches sie am vierten Tage der Schöpfung von ihnen bekommen hat. Nach den Beobachtungen, welche der Astronom Quirino Mauri zu Mailand im Oktober 1814 angestellt hat, ist die Sonne ein fester, an Temperatur unserer Erde gleichkommender Körper, den eine leuchtende Hülle umgiebt. Diese leuchtende Hülle konnte von den Lichtseen der Planeten gebildet worden seyn."

„Gott will, daß Lichter, Sonne, Mond und Sterne, am Himmel entstehen. Das hebräische Wort מְאוֹרוֹת, Meoroth, heißt eigentlich Werkzeuge zum Leuchten. Das Licht des ersten Tages hieß אוֹר, Or. Wenn die Hebräer vor ein Hauptwort ein מ, Mem, setzen, so bedeutet es, wie im Deutschen das nachstehende er, ein Werkzeug desselben. Durch Sonne, Mond und Sterne, als Werkzeuge des Lichtes, soll künftig der Erde das Licht, welches zeither auf ihrer Oberfläche sich bewegte, mitgetheilt werden."

„An diesem Tage begann die Erde ihre tägliche Umwälzung um ihre Axe, wodurch das Licht und Finsterniß geschieden, und ihre jährliche Bahn um die Sonne, woher der Maßstab für Zeiten und Jahre, für Frühling, Sommer, Herbst und Winter genommen wird."

„Auch die Fixsterne dienen den Seeleuten auf dem Weltmeer, und den Caravanen in den Wüsten, des Nachts zu Zeichen und zu Wegweisern." So Dereser.

Hier will ich aufmerksam machen auf ein ganz neues classisches Werk: „Ἑξήμερον. Eine physikalisch-theologische Erklärung der Sechs Schöpfungstage. Von Franz von Paula von Schrank ꝛc. Augsburg 1829." — Dieser nimmt da beim vierten Tag nicht Zuflucht zu Lichtseen, und erklärt, Sonne, Mond und Sterne, schon am ersten Tage geschaffen, haben am vierten Tage von Gott das Licht bekommen, so daß die Sonne und Fixsterne mit eigenem Lichte leuchten, der Mond aber und andere nur im zurückgeworfenen Lichte. Das Licht war schon erschaffen, „aber angezündet, sagt er, hat es Gott am vierten" Tage.

81.) Moyses sagt wohl, was uns die Geschöpfe des vierten Tages nützen; er sagt aber nicht, daß sie sonst keinen Zweck haben. Deßwegen ist es unbescheiden, jenen Irrung im Glauben vorzuwerfen, welche annehmen, die Gestirne werden von andern Vernunftwesen bewohnt und benützt.

Ob diese Vernunftwesen uns gleiche Menschen, oder wie sie beschaffen seyn mögen, wer kann dies wissen? Eben so unnütz als unbeantwortlich ist auch die Frage, ob jene Vernunftwesen in der Gnade Gottes verharrten. Daß aber, im Falle sie hatten gesündiget, Christus auch für sie genug gethan haben sollte, schiene mir eine Vermuthung, welche wider den Sinn der Kirche wäre. Jesus erscheint als unser Erlöser, und zwar nur als unser.

Sagt die heilige Schrift, aus Einem Menschen habe Gott das ganze Menschengeschlecht entstehen gemacht; so setzt sie

ausdrücklich bei, in Bezug auf die Bewohner der Erde. a)

Daß uns die Offenbarung von solchen Sternbewohnern nichts sagt, kann hier nichts dagegen beweisen, da die Meldung davon unnöthig war. Wie viel verschwieg uns die Offenbarung!

B. Der fünfte Tag.

82.) „Gott sprach ferner: Die Wasser sollen kriechende „Thiere hervorbringen,*) die eine lebendige Seele haben, und „das Geflügel auf Erde unter dem Firmamente des Himmels.**) „Und Gott erschuf große Wallfische, und alles, was eine leben„dige und sich bewegende Seele hat, das die Wasser hervor„gebracht haben, jedes nach seiner Gattung, auch alles Geflügel „nach seiner Art. Und Gott sah, daß es gut war.

„Und Er segnete sie und sprach: Wachset und vermehret „euch, und füllet des Meeres Wasser an; so sollen sich auch „die Vögel auf Erde vermehren."

„Und es ward aus dem Abend und dem Morgen der „fünfte Tag."

So die göttliche Urkunde des Allsegnenden. (Schöpf. I.)

C. Der sechste Tag.

83.) „Darnach sprach Gott: Die Erde bringe lebendige „Thiere nach ihrer Art hervor, Vieh, Gewürm und Wild auf „Erde, nach ihren Gattungen. Und so geschah."

---

a) Apostelg. 17, 26.

*) Hervorbringen kann das Wasser das hier Gesagte nicht; es heißt, also das Wasser sey voll davon; Dereser übersetzt mit „Wimmeln"; das hebräische Verbum gibt diesen Sinn recht natürlich. — Kriechende Thiere steht hier für „schwimmende." (Sieh Dereser.)

**) Die Vulgata ist hier undeutlich. Dereser übersetzt nach dem Hebräischen: „Und Gevögel fliege über der Erde ꝛc." — Sagen Väter, die Vögel seyen aus dem Wasser hervorgegangen, (sieh Natalis l. c. art. 5.); so hält dies also die Kritik nicht aus.

„Und Gott machte die wilden Thiere auf Erde nach ihrer „Gattung, und auch das Vieh und alles Gewürm auf Erde, „nach ihrer Art; und Gott sah, daß es gut war und sprach: „Lasset uns den Menschen nach unserm Bilde und unsrer Aehn„lichkeit *) machen, damit er herrsche über die Fische des Mee„res, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, auch über „die ganze Erde und über alles Gewürm, das sich auf Erde „bewegt."

Und also erschuf Gott den Menschen nach seinem Bilde, „nach Gottes Bilde erschuf Er ihn; Mann und Weib erschuf „Er sie. Und Gott segnete sie und sprach: Seyd fruchtbar und „vermehret euch und füllet die Erde an, und unterwerfet euch „dieselbe, und herrschet über die Fische des Meeres, über die „Vögel des Himmels, und über alle Thiere, die auf Erde sich „bewegen."

„Und Gott sprach: Sehet, Ich habe euch alles Kraut, „das sich auf Erde besamt, und alle Bäume, die in sich selbst „nach ihrer Art Samen haben, gegeben, damit sie euch zur „Speise seyen, wie auch allen Thieren auf Erde, allen Vögeln „des Himmels, und allem, was sich auf Erde bewegt, und „was eine lebendige Seele hat, damit sie zu essen haben. Und „so geschah.

„Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es „war sehr gut. Und es ward aus dem Abende und Morgen „der sechste Tag." **)

So die Urkunde des ewigen Vaters der Menschheit, a) mit dem schönen Beisatze: „Und Gott vollendete bis an den sieben„ten Tag sein Werk, das Er gemacht hatte; und ruhete an

---

*) So die Vulgata: „ad imaginem et similitudinem nostram." Dereser übersetzt: „nach einem Uns ähnlichen Bilde."

**) Diese letzten Worte übersetzt man etwa besser: „So ward Abend, so ward Morgen, der sechste Tag." — Die Vulgata hat: „Et factum est Vespere et Mane, Dies sextus."

a) Schöpfung I.

„dem siebenten Tage von allem Werke, welches Er gemacht „hatte; und Er segnete den siebenten Tag und heiligte ihn.“ (Kap. II.)

84.) Ueber die Erschaffung der zwei ersten Menschen gibt die göttliche Urkunde noch Umständlicheres an:

„Gott der Herr hatte noch nicht auf Erde regnen las„sen; so war auch kein Mensch, der das Feld anbaute, son„dern es stiegen Dünste von der Erde auf, welche das ganze „Erdreich obenher befeuchteten. Deßhalb gestaltete Gott der „Herr den Menschen aus dem Lehme der Erde, und blies des „Lebens Odem in sein Angesicht. So ist der Mensch beseelet „worden und lebendig.“ *)

„Für Adam aber wurde noch keine ihm gleiche Gehilfin „gefunden. Darum versenkte Gott der Herr Adam in tiefen „Schlaf; und nachdem er eingeschlafen war, nahm Er eine „seiner Rippen und setzte Fleisch dafür hinein. Aus der Rippe „aber, die Er von Adam genommen hatte, bauete Gott der „Herr das Weib, und führte sie zu Adam.“ a)

---

*) Daß Leib und Seele nicht einerlei seyen, wird schon da hell genug. Daß dem so sey, gibt die heilige Schrift bekanntlich sehr oft an. Auch die Tradition hätte hieran nie zweifeln lassen. Die Geistigkeit unserer Seele hat das vierte Concilium am Lateran (cap. firmiter) entschieden, da es entschied, Gott habe die geistigen und die körperlichen Wesen und die menschliche Natur, aus Leib und Geist bestehend, erschaffen. — Wollte ich auch noch aus der Offenbarung beweisen, die Seele des Menschen sey mit Verstand begabt, so klänge es zu schulmäßig. Wer weiß nicht, daß dies vielfach Dogma ist?

a) Schöpf. 2.

Viertes Hauptstück.

Von dem Stande der Unschuld und dem Sündenfalle der ersten Menschen.

Uebersicht.

Dies Hauptstück enthält folgende Abschnitte.

I. Der erste Mensch — nach Gottes Bilde in Heiligkeit.
II. Der erste Mensch ohne Unordnung in sich.
III. Ueber die Kenntniß und Sprache des ersten Menschen.
IV. Der erste Mensch wäre unsterblich geblieben, hätte er nicht gesündiget.
V. Vom Paradiese, dem ersten Aufenthalte des ersten Menschen.
VI. Von der Herrschaft des ersten Menschen.
VII. Von dem Sündenfalle des ersten Menschen; die Strafe seiner Sünde.
VIII. Von der Erbsünde, oder von der Forterbung der Sünde Adams auf dessen Nachkommen.
IX. Von der Strafe der Erbsünde an uns.

Erster Abschnitt.

Der Mensch — nach Gottes Bilde in Heiligkeit.

35.) Das Mehreste von dem Stande der seligen Unschuld des Adams haben wir bereits aus Gottes Worte vernommen. Wir wollen aber darüber näher betrachten.

Vor Allem was heißt: „Adam ist nach Gottes Bilde erschaffen?"

Bilder des ewigen Urbildes, das Gottes Weisheit ist, sind alle Geschöpfe; warum wird denn vom Menschen so vorzugsweise erwähnt, er sey nach Gottes Bilde?

Hierüber sind die Theologen uneins.

Unsinn ist es, am Leibe zeige sich hier dies Bild Gottes; ein Unsinn, den man dem Tertullian und einigen Anhängern des Origenes*) zur Last legte, und den Osiander im J. 1550 soll erneuert haben a). Die Engel haben keinen Leib, also wären sie nicht nach Gottes Bilde, in dem ausgezeichneten Sinne des Wortes, da sie doch höher stehen als der Mensch; wer könnte das denken?

Die Wesenheit der menschlichen Seele kann hier, im höhern Sinne, auch nicht das „nach Gottes Bilde" seyn. Jenes Bild, das Gott anfangs in dem Adam schuf, ging verloren; nie aber die Wesenheit der Menschenseele. Man wolle bedenken, daß der heilige Apostel Paulus nur den als nach dem Bilde Gottes ansieht, der Gott durch die Gerechtigkeit gefällt. „Und ziehet, sagt er, den neuen Menschen an, der zur „Erkenntniß nach dem Bilde Desjenigen, der ihn erschaffen hat, „erneuert wird." b) „Und ziehet einen neuen Menschen an, „welcher nach Gott in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit er„schaffen ist." c) — Ich meine mit Vielen, man müsse hier den höhern sittlichen Sinn wählen. Und da die Gerechtigkeit und Heiligkeit des ersten Menschen übernatürlich und jene Gnade war, durch die er wahrhaft Kind Gottes wurde; so meine ich, die heiligmachende Gnade sey jenes „nach dem Bilde Gottes."

Indessen kann Niemanden aufgedrungen werden, hier den höhern sittlichen und wohl gar übernatürlichen Sinn anzunehmen, zumal da hier auch selbst die heiligen Väter Verschiedenes angeben d); der h. Johannes von Damaskus z. B. sagt e), dadurch sey der Mensch nach Gottes Bilde, daß er

*) Origines war aber selbst gegen diesen Unsinn (apud Theodoret. Interrog. 2. in Genes.)

a) In libr. de Imagine Dei.

b) Kolosf. 3, 10. c) Ephes. 4, 24.

d) Sieh Natal. H. E. T. I. art. 7. prop. 2.

e) L. 2. de Fide orthod. c. 12. et l. 3. c. 14.

freien Willen besitzt; so auch der h. Hieronymus a), wie der h. Ambrosius b), der auch die „Kraft zu verstehen", als Gottes Bild angiebt; dies letztere thut auch der h. Augustin c). In der That sind wir auch dadurch nach Gottes Bilde, daß wir, zu Ihm bestimmt, Ihn erkennen und lieben können, Ihn, den Er schaut und liebt; so hoch ist unser Geist, daß er, wie Gott Selbst, Gott zu seinem Gegenstande hat. *)

86.) In Heiligkeit ward erschaffen der erste Mensch. „Recht schuf Gott den Menschen." d)

So sagen die Väter alle, sofern und wo sie davon zu reden Anlaß hatten.

Die Kirche zu Trient sprach dem das Anathem, der nicht bekennet, daß Adam die Heiligkeit und Gerechtigkeit, in der er aufgestellt worden war, verloren habe. e) Unter Heiligkeit und Gerechtigkeit verstehen die h. Schrift und die Kirche nie bloß natürliche, sondern übernatürliche, folglich die heiligmachende Gnade. **)

Indessen ist da zu bemerken, es sey zu Trient nicht entschieden worden, daß der erste Mensch schon in der heiligenden Gnade erschaffen wurde; das Concilium sagt da nicht „erschaffen," sondern aufgestellt (constitutus); aufgestellt

---

a) Epist. 146. b) L. 6. in Hexaem. c. 8.

c) L. 1. de Genesi contra Manichae. c. 17. — Enarr. in Ps. 54. et alibi.

*) Einige Väter sehen den ersten Menschen darum „nach dem Bilde Gottes erschaffen," weil er Herr der Welt ist.

d) Ekkle. 7, 30. Daß da von sittlicher, positiver Rechtheit des Menschen die Rede sey, ist aus dem hebräischen Grundtexte, der die Benennung „recht" auch Gott gibt, wie aus Bibelstellen bekannt ist, unläugbar. (Sieh Wiest Tom. V. §. 45. *)

e) Sess. 5. can. 1.

**) Sunt tamen, ut nihil non fatear, „qui nomine justitiae non gratiam habitualem, sed rectitudinem originalem in recto dominio rationis nullo reluctante motu concupiscentiae sitam intelligant." Vide Schram Theol. Dogm. T. 1. §. 255. Schol.

in der Gnade konnte der Mensch auch nach der Schöpfung werden. Juenin will wissen a), auf Befehl des Conciliums sey das Wort „erschaffen," das die Abfasser des Canons anfangs zwar gesetzt hätten, getilgt worden.

Es gab Theologen, welche behaupteten, die Urgerechtigkeit, die dem Menschen in der Schöpfung ward, sey nicht die heiligmachende Gnade. Eine Ansicht, welche nach Bertis Bemerkung von der Kirche noch nicht verdammt ward.

Allein, Grund hat sie nicht. Ohne heiligmachende Gnade können nicht wir Gott vollkommen gefallen, wir nach Adams Falle, wie hätte er vor dem Falle Ihm ohne sie vollkommen gefallen können? Und warum denn soll Gott seinen Liebling, den Menschen, den Er nach seinem Bilde schuf, nicht sogleich als einen Ihm vollkommen Gefälligen erschaffen haben?

Daß Adam vor dem Falle nicht die heiligmachende Gnade, sondern nur natürliche Gerechtigkeit gehabt habe, könnte nur der behaupten, dem es nicht lächerlich ist, zu behaupten, daß wir jetzt Gott mehr gefallen, weil geschmückt mit heiligmachender Gnade, als Adam vor dem Falle. Die Taufe, das Mittel die Erbsünde aufzuheben, gibt uns die heiligmachende Gnade; was anderes hat also die fortgeerbte Sünde Adams getilget, als die heiligmachende Gnade? Die Taufe ist Wiedergeburt zur heiligmachenden Gnade; der erste Mensch soll aber diese nicht gehabt haben? Nach dem Falle mußte er sie bekommen, soll sie ihm vor dem Falle gemangelt haben? War Adam nicht zur himmlischen Glorie schon vor dem Falle berufen? oder soll er erst nach dem Falle Beruf dazu erhalten haben? Aber ohne heiligmachende Gnade ist keine Fähigkeit zur himmlischen Glorie.

87.) Es unterliegt also keinem Zweifel, daß es nie einen Stand blos natürlicher Gerechtigkeit (status naturae purae) gab. Immer war der Mensch, schon der erste, zum Uebernatürlichen, zur Anschauung Gottes in der himmlischen Glorie

a) L, 3. Diss. 3.

bestimmt; immer sollte er Kind Gottes seyn, geschmückt mit seiner übernatürlichen Gnade.

88.) Indessen ist es gemeine Ansicht der Theologen, der Stand der reinen Natur ohne alle Uebernatur sey an und für sich möglich; und warum denn nicht? Für diese Ansicht zeigten sich geneigt die Päbste, welche des Bajus und des Jansenius Behauptung verdammten, die Gnade müsse mit der Natur mitgegeben werden, und der reine Naturstand streite wider Gottes Gerechtigkeit, Güte und Fürsehung, so daß der Mensch vor der Sünde nicht konnte ohne heiligmachende Gnade und ohne die Gabe der Unsterblichkeit erschaffen werden a) — *)

89.) Zum übernatürlich gut handeln bedurfte der erste Mensch, auch noch unverdorben, der wirklichen Gnaden; denn nie kann die bloße Naturkraft Uebernatürliches, d. h. zur übernatürlichen Glorie Geordnetes. Zum Beharren bis an das Ende der Prüfungszeit hätte er wohl auch der besondern Gnade der Beharrlichkeit bedürft; wie dies unter Katholiken allgemeine Ansicht, und auch des heil. Augustinus Lehre ist. (Libr. de natur. et gratia cap. 2. — Enchir c. 6.) Auch der heilige Thomas dachte so. (Q. 2. q. 13. a. 4. ad 2.)

Wir dürfen nicht zweifeln, daß Adam solche wirklichen Gnaden im reichlichsten Maße empfieng.

---

a) Sententia damnata a S. Pio V., Gregorio XIII, Urbano VIII. Vide Schram Theolog. Dogm. T. 1. §. 259. Schol.

*) Wiest schreibt in seiner größern Dogmatik (Tom. V. §. 8. **): „His tamen non obstantibus fuerunt ex Theologis etiam catholicis, qui possibilitatem status naturae purae negant. Adserunt Theologi hi, plane convenient fuisse, ut Deus elevaret hominem ad statum supernaturalem. — Quaestio de possibilitate naturae purae, si tantum de convenientia, non vero debito vi naturae, seu naturali sermo est, sit et maneat quaestio scholastica, atque distinctione hac rite observata multis disputationibus feliciter via occluditur.“

Was da von Adam gilt, das gilt auch von den Engeln, ehe sie vollendet hatten.

Und stolze Söhne des verdorbenen Adams glauben sich keiner Gnade mehr bedürftig, um Gott zu gefallen; sie wollen nur Natur, und vergessen darauf, daß reine Natur vor Gottes Auge gar nie jenes Wohlgefallen fand, das Er an uns haben will, oder besser, daß der Zustand reiner Natur ins Reich nichtiger Dichtung gehört und Lüge ist.

Zweiter Abschnitt.

Der erste Mensch ohne Unordnung in sich.

90.) Gott schafft Alles ordentlich, weil Er, nach dem Ausdrucke der heiligen Schrift Alles in Zahl, Maß und Gewicht erschafft. Folglich war im ersten noch unschuldigen Menschen keine Unordnung, weder im Geiste noch im Leibe. Sohin empörte sich in seinem Leibe nichts wider den Geist; Adam erfuhr in ihm keine ungeordneten Bewegungen.

Die heilige Schrift sagt von unsern Stammeltern: „Beide, „Adam und sein Weib, waren nackt, und schämten sich nicht.“ a) Hätten sie in sich ein unordentliches Gesetz des Leibes gegen das heilige Gesetz des Geistes gefühlt, so hätten sie sich geschämt *); denn dort entsteht Scham, wo man sich anders fühlt, als man seyn soll; bei der Scham entsteht ein Wirken des Geistes, ein thätiger Affect, der auf den Leib wirkend, das Blut in das Angesicht treibt; dies Wirken, dieser Affect ist ein Zeichen, daß der Geist seine Oberherrschaft behaupten will, und entsteht aus diesem Wollen. Deswegen schämen sich bis

a) Schöpf. 2, 25.

*) So räsonnirt auch der heilige Augustin: „Verum est, omnino nuda erant corpora duorum hominum in Paradiso conversantium, nec pudebat eos; quid enim puderet, quando nullam senserant in suis membris repugnantem legi mentis suae?“ L. II. de Genes. ad litt.

zur Bosheit verdorbene Seelen des Bösen nicht leicht: wo Schamhaftigkeit, dort Geistesadel. Dieser Geistesadel wirket auch, wenn andere Menschen, die mit uns dieselbe Geistes-würde besitzen unverschämt sind; statt ihrer schämt sich der Geistesadelige, strebend, sie, als seine Brüder nicht unordentlich zu sehen.

Es war also in Adam kein Streit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, so lange keine Entzweiung zwischen seinem Geiste und dem Geiste Gottes. In dieser Harmonie genoß er eine Seligkeit der Vollkommenheit, nach der wir wohl streben sollen, die wir aber hienieden nicht erstreben können. *)

Dritter Abschnitt.

Ueber die Kenntniß und die Sprache des ersten Menschen.

91.) Ich muß mich da schon mit allen reifern Theologen erklären gegen das Gerede einiger Philosophen seyn Wollenden, die uns allerlei Grundloses und Unsinniges vorräsonniren vom Reifwerden der Menschen, die sie wie Thiere, ungepflegt von Gott und in die Welt hinausgeworfen seyn lassen, und vom Gelangen zur Kenntniß und zur Sprache. Ein Glück für die Menschheit, daß sie nicht nach dem Gutachten solcher Philo-

*) Und dies „Nichtkönnen" preßt heiligen Seelen nicht selten des Apostels Seufzer aus: „Wer wird mich befreien vom Leibe dieses Todes?" Unser Leib ist jetzt ein Leib der Neigung, der Empörung zur Sünde, die Tod ist; und in diesem Sinne ist er ein Leib des Todes. Mühsam ist die Herrschaft über ihn; und der Seele, die er beherrscht, ist er ein Grab. — Unlieb ist uns so Manches, das in unserm Leibe wider das Gesetz des Geistes geschieht; und desto unlieber, je edler der Geist ist, der, darüber sich schämend, zur Ordnung des Leibes zu kommen wünscht. Dieser Wunsch ist es, was uns gewisse Versuchungen so unlieb machet, und behutsam zu seyn antreibt in dem, was veranlassen kann, auch abgesehen von der Gefahr der Einwilligung.

sophen erzogen ward! Warum mochten sie nicht lieber in der göttlichen Urkunde finden, wie Gott unmittelbar den ersten Menschen bildete, und in der Folge dessen Nachkommen von Zeit zu Zeit Selbst belehrte, als grübeln und aus ihren selbstgemachten Weisheits-Gruben nichts als Albernheiten heraufarbeiten!

Gott ist es, der dem Adam, wie auch seiner Gehülfin die Kenntniß und die Sprache gab.*) Wer dies ein Wunder nennen will, der mag es mit mir, und wird dies nicht befremdend finden, da die ganze Schöpfung des Menschen ein Wunder ist.

92.) Ehe die Eva erschaffen war, brachte Gott die Thiere zu Adam, um zu sehen, wie er sie nennen würde; und Adam gab allen Thieren der Erde und allen Vögeln des Himmels ihre Namen. Wie Adam alles nannte, was eine lebendige Seele hatte, so war dessen Namen (Schöpf. 2.). Er muß also gut genannt haben, weil es Gott bei seinen Benennungen ließ. Wie hätte er das können, und besonders schon damals können, ohne Kenntniß und Sprache? und woher diese, wenn nicht eingegossen in der Schöpfung?

Und wie weissagte nicht Adam, als Gott ihm die neuerschaffene Eva zuführte! Da sprach er: „Das ist nun Gebein „von meinem Gebeine, und Fleisch von meinem Fleische. Man „wird sie Männin heißen, weil sie vom Manne genommen „ist. Darum wird der Mensch seinen Vater und seine Mut-

*) Aus der Erzählung des Moyses geht allenthalben hervor, daß die ersten Menschen in jeder Rücksicht als vollkommene Menschen erschaffen wurden; also in ausgewachsener Jugend, ohne Riesengröße, die, nach Angabe der heil. Schrift, aus den Connubien der Gottessöhne mit den Menschentöchtern hervorging. (Schöpf. 6, 4.) Geeignet zur Ehe waren sie Anfangs, weil Adam die Eva zur Gattin bekam. Es ist eine verwerfliche Meinung, im Stande der Unschuld wäre keine Erzeugung gewesen. Gott sprach ja Selbst zu Adam und Eva: „Vermehrt euch."

„ter verlassen und seinem Weibe anhangen *), und sie zwei „werden seyn Ein Fleisch." a) **)

93.) Hätte die Eva nicht auch in der Schöpfung Kenntniß mit erhalten, so wäre sie Adam nicht Gehülfin, sondern Schülerin gewesen; er hätte trauern müssen bei der Bemerkung, sie sey ohne Kenntniß und Sprache. So pfuschte der Schöpfer nicht, wie Philosophen gerne sähen.

Eben so richtig als schön schreibt Stolberg: „Wenn die heilige Schrift — uns auch nicht so deutlich zu erkennen gäbe, daß die Gabe der Sprache — nicht nur die Fähigkeit, sich nach und nach eine Sprache auszubilden — den beiden ersten Menschen von Gott unmittelbar bei deren Erschaffung geschenket worden, so würde doch wohl jeder, welcher der mütterlichen Vorsehung mehr Liebe zutraut als dem Strauß, der seine Eier in den Sand legt und sorglos sie der Sonne zur Ausbrütung überläßt, die Träume jener Philosophen für das, was sie sind, erklären, welche — sie mögen selbst bestimmen, wie lange — die ersten Menschen ohne Sprache, das heißt in einem Zustande hilfelosester Wildheit, ungeselligster Stumpfheit lassen, bis nach und nach jene Fähigkeit, sich einander mitzutheilen, hätte mögen ausgebildet werden. Ich zweifle sehr, daß sie sich je ausgebildet hätte! Bei solcher Verwahrlosung von Seite Gottes hätte wohl schwerlich der Mensch, umringt wie er war von vierfüßigen und stummen Thieren, das Antlitz je

---

*) Der Grundtext und die griechische Uebersetzung deuten da auf adglutinari.

a) Schöpf. 2, 23. 24.

**) Ich sagte, Adam habe da sogar geweissagt, d. h. auf Antrieb Gottes geredet. Trident. Sess. 24. Doctrina de Sacram. Matrim. — Proëm. — Ich will auch bemerken, das Wörtlein „zwei" stehe im Hebräischen nicht; es wird ja deutlich darunter verstanden; ausdrücklich haben es aber der samaritanische Text, die LXX., der Targum des Jonathan, das Syrische, die Vulgata, das neue Testament Matth. XIX. 5. Mark. X. 6. — 1. Kor. VI. 16. — Ephes. V. 31.

gen Himmel erhoben, wohl schwerlich je Gedanken und Empfindungen dem Weibe, das Weib dem Manne, noch auch beide der von den Brüsten nun abgestoßenen, an Wurzeln und Kräutern nagenden Brut mitgetheilt, welche zum schrecklichsten aller Raubthiere hätte gedeihen müssen. Nein! der aufgerichtete Mensch war mit dieser herrlichen Gabe aus der Hand seines Schöpfers hervorgegangen. Ihm brachte er die Erstlinge seiner gleich lautbar werdenden Empfindungen, und heiligte so die Sprache, ehe er später mit dem Weibe seiner Jugend sprach und in holder Wechselrede sein Daseyn zwiefach fühlte." a)

94.) Die Sprache der Menschen wurde beim babylonischen Thurmbau durch ein Wunder Gottes vervielfältiget, wie dies Kistemaker in seiner trefflichen Beilage zur Apostelgeschichte „Ueber Sprachengabe" erweist; soll es uns unglaublich scheinen, das Gott dem ersten Menschen die Sprache, nicht blos die Sprachfähigkeit, anschuf? Er, der viele Sprachen auch zur Strafe des Stolzes gab *), soll Eine zur Beseligung des ersten, in Unschuld blühenden Menschen nicht gegeben haben?

Kistemaker behauptet in der angeführten Beilage auch unsere Ansicht von Adams Sprachengabe.

In Bezug auf vorliegenden Gegenstand bemerkt der eben angeführte Auktor, Kistemacker: „So wie von Gott dem Allmächtigen die Thiere des Feldes und die Vögel der Luft erschaffen wurden in vollständiger Bildung, mit allen, ihren Geschlechtern beschiedenen Eigenschaften und Fertigkeiten, auch mit dem jeglichem eigenen Laute des Mundes und der Kehle; so

---

a) S. der N. J. Chr. I. Th.

*) Kistemaker gibt aber auch menschenfreundliche Absichten Gottes bei dieser Sprachenvervielfältigung an; vorzüglich wollte der angebetete Jehova die Ansteckung des Verderbnisses von Bösen dadurch von den Guten ferne halten. Wie wohlthätig dieser Rathschluß des Allweisen war, lehret die Geschichte. — Die Mehrheit und Verschiedenheit der Sprache trägt auch unbestimmbar viel bei zur Festhaltung der Staaten und des Nationalgeistes.

auch die ersten Menschen in des Leibes vollkommener Bildung, begabt mit der Kraft zu denken und zu urtheilen, mit Verstand und Vernunft, und mit der Dolmetscherin des Gedachten, der Sprache. Diese ist mehr noch als Dolmetscherin; ohne Sprache wird nicht, ja kann nicht der menschliche Geist, da er in der Hülle des Leibes wohnt, mit klarem Bewußtseyn denken und urtheilen. Das Urtheil erfordert abgezogene — abstrakte — Begriffe; diese formet und hält der Mensch nur fest durch Wortzeichen, durch innerlich gebildete. So mußte denn dem ersten Menschen mit Verstand und Vernunft und deren Gebrauch, die er mit der Schöpfung empfing, auch zugleich die Gabe der wirklichen Sprache gegeben seyn. Merkwürdig ist es und zeuget von dem Gesagten, daß fast alle Völker, insonderheit die ältern, dem Gange der Natur gemäß, das „Denken" sehr oft ausdrücken durch „Sprechen," mit dem Zusatze „in sich, in seinem Herzen," oder ohne diesen Zusatz. So Ps. 13, 1.: „Der Thor spricht in seinem „Herzen: Es ist kein Gott." So 2. Mos. 11, 14; auch 2. Kön. 21, 14. und in vielen andern Stellen; so im neuen Testamente Luk. 7, 49. Matth. 3, 9. und öfters; so auch φημι bei Homer."

„Dem römischen Dichter Horaz, sagt Kistemaker, wird man bei seiner Unkunde heiliger Ueberlieferung und Offenbarung die ungereimte Darstellung des unbeholfenen Zustandes der ersten Menschen allenfalls verzeihen. Der Erde, sprach er, entkrochen sie, ein sprachloses, häßliches Thier; mit der Zeit erfanden sie Namen und Worte, ihre Gedanken zu bezeichnen."

Und dem Dichter schwatzten Getaufte nach, verlassend Gottes heilige Urkunde. Und so macht es unser Zeitgeist oft, auch durch den Mund und die Feder sogenannter Katholiken; sie schwatzen lieber Heiden nach, als daß sie Gott nachstammeln.

Zuweilen (aber nur zuweilen) sind selbst Unkatholische christlicher, gläubiger. Ein Beleg aus Kistemakers angeführter Schrift: „Merkwürdig ist, sagt er, wie Göthe, bei Erwäh-

nung der Herderischen Preisschrift, sich über jene Frage äußert. Mit gradem unbefangenem Sinn, der da nicht ansteht, ein Wunder anzunehmen, wo Alles Wunder ist, sagt er: „Mir schien die Frage einigermaßen müßig: denn wenn Gott den Menschen als Menschen erschaffen hatte, so war ihm ja so gut die Sprache, als der aufrechte Gang anerschaffen; so gut er gleich merken mußte, daß er gehen und greifen könne, so gut mußte er auch gewahr werden, daß er mit der Kehle zu singen, und diese Töne durch Zunge, Gaumen und Lippen noch auf verschiedene Weise zu modificiren vermöge. War der Mensch göttlichen Ursprunges, so war es ja auch die Sprache selbst. — Diese beiden Dinge konnte ich nie, Seele und Leib, niemals auseinander bringen." Aus meinem Leben B. 2. S. 469.

95.) Die Sprache Adams war die Eine Sprache der Menschheit, die Noah seinen Kindern mittheilte: eine Sprache, die gewiß hohen Grad der Ausbildung in jeder Hinsicht erhalten hatte. *)

Diese Sprache war die Sprache aller Noahchiden, bis sie nach eingestelltem Thurmbaue sich in alle Lande zerstreuten.

Von Gott waren mehrere Grundsprachen den stolzen Thurmbauern gegeben; und nicht, wie ungläubige Philosophen wollen, haben wir nur von Einer Grundsprache die mehreren; eine fade Behauptung von Einer Grundsprache, der allgemeinen Mutter unsrer Sprachen, die Kistemaker weitläufig widerlegt.

Eine unnütze und sehr verwickelte Frage ist, was für eine Sprache die der Menschheit vor der Sprachenvervielfältigung gewesen sey. Man weiß es nicht. **) Lächeln muß man, daß verschiedene Nationen sich die Ehre gönnen, die Ursprache der Menschheit zu haben. ***) Mehrere lassen der hebräischen

*) Sieh Kistemaker. l. c.

**) Sieh hierüber den Huetius Demonstr. Evang.

***) „Trovàndosi un di un nòbile Tedesco in compagnia d'un Italiano, e volèndo quegli vantàr l'eccellènza della lingua tedesca, sostenne, ch'essa èra quella del Paradiso. Certamente, disse l'Italiàno, ell'è appunto quella, di cui si servì

Sprache die Ehre, die des Adam gewesen zu seyn, aber ohne überweisende Gründe.

So ist auch noch grundloser die Vermuthung Mehrerer mit Augustin und Lactantius, bei Babel seyen siebzig Grundsprachen entstanden, nach der Anzahl der Familienfürsten.

96.) Uebrigens können wir nicht bestimmen, wie groß des ersten noch unschuldigen Menschen Wissenschaft gewesen. Gewiß groß, in so fern sie Vernunfteinsicht und Weisheit war; licht und hell erkannte er Gott und seine Bestimmung zu Ihm und das Wie zu Ihm auf ewig zu gelangen; und dies erkennen ist Weisheit. Wir sahen oben, daß seine Naturkenntniß groß gewesen seyn müsse.

Kurz, Adam hatte volle Wissenschaft, in jeder Rücksicht volle, in so fern sie ihm zur Liebe zu Gott und zur Glückseligkeit diente.*) Und welch eine Seligkeit, sie blähte ihn nicht, die volle Wissenschaft!

97.) Adam, somit auch Eva, hatte nicht nur natürliche Wissenschaft, sondern auch übernatürliche, aus der im Innern wirkenden Gnade stammende. Dies folget aus dem oben Gesagten. Gott Jehova theilte ihm auch auf dem Wege äußerlicher positiver Offenbarung Wahrheiten mit, z. B. von

---

Dio, allorchè ne scacciò Adàmo. Se questo è, riprese li Tedesco, il diàvolo avèa prima sedotto Eva con parlarle Italiano." Aus Filippi. — Zur Abspannung erzählt.

*) Man muß sich verwundern, wie es doch Schriftstellern beifiel, aus Adam einen Vielwisser, einen vollendeten Philosophen, einen Grammatiker, Lexikographen, Physiker, Mediker, Astrologen, Mathematiker und Chemiker zu machen! (Man vergleiche hierüber J. Fr Reitmanns Versuch einer Einleitung in die Historiam litterariam Antediluvianam. Halle 1709. 8. S. 9. u. ff.) Einige ließen ihn sogar Verfasser gelehrter Werke seyn. (Vergl. J. Alb. Fabricii Codex Pseudepigraphus V. T. Hamburgi 1713. 8.) Lächerlich ist's, wie, was Petr. Baengius, Episcopus Wiburgensis, behauptete: „Adamum fuisse primum in Suecia Episcopum." (Sieh H. Pipping in seiner Trias etc. Lipsiae 1707.)

der Strafe, die ihn treffen würde, wenn er Ihm nicht gehorchte.

Diese übernatürliche Wissenschaft (ich nehme das Wort Wissenschaft im weitesten Sinne), sollte ihn vorbereiten zur Anschauung Gottes. Diese Wissenschaft war zugleich Glaube, wie einst in den Engeln *), und gründete in ihm, in Absicht auf die Zukunft, die Hoffnung.

Hiemit lebte schon der erste Mensch im Glauben und aus ihm. Und die blinden kranken Kinder Adams verschmähen jetzt den Glauben, weil sie wähnen, durch die bloße Vernunft-Einsicht zu Gott zu kommen!

Was alles aber Jehova dem Adam schon damals geoffenbart habe, wissen wir nicht, in so fern uns die göttliche Urkunde nichts angibt. Das Geheimniß der tiefst angebeteten Drei-Einigkeit, sagen Theologen, habe Er ihm geoffenbart; und wenn ihm, dann wohl auch den Engeln: — ich kann es nicht positiv bezweifeln, zumal da ich nicht wähnen kann, Jehova habe Sich Selbst dem unschuldvollen Liebling weniger als nachher dem sündenbefleckten geoffenbaret; ich sage: „Sich Selbst."

Nach vielen Theologen soll dem Adam, als er noch schuldlos war, der Engelsturz geoffenbaret worden seyn. **)

---

*) Wer möchte wohl zweifeln, auch die Engel habe Gott auf dem Wege positiver Offenbarung zur Anschauung Seiner geführt?

**) Theologi dicunt: „Adamo revelatum fuisse et Incarnationis mysterium, quatenus ad consummationem gloriae referebatur, non vero prout ordinabatur ad redemtionem a peccato, cujus tunc Adamus conscius non fuit." Vide Schram Theol. Dogm. T. I. §. 254. — Ratio positiva nulla id suadet. Si vero hoc Mysterium revelatum fuerit Homini, tunc et Angelis, quod Theologorum aliqui volunt.

Vierter Abschnitt.

Der erste Mensch wäre unsterblich geblieben, hätte er nicht gesündiget.

98.) Die heilige Schrift ist uns Bürge für diese Unsterblichkeit des ersten Menschen. „Untilgbar hat Gott den Menschen erschaffen, aber durch den Neid des Teufels ist der Tod „in die Welt eingegangen." a) Der Apostel Paulus lehret uns, „durch Einen Menschen sey die Sünde und durch die Sünde sey der Tod in die Welt eingetreten." b) Schon im Paradiese sprach Gott, wie wir sehen werden, den Tod als Strafe der Sünde aus. Die Kirche hat jeher geglaubt, Adam wäre auch am Leibe unsterblich geblieben, hätte er nicht gesündiget. Um da die einstimmigen Zeugnisse aller Väter zu übergehen, berufe ich mich auf Concilien. (Synodus Palaestin. — de qua S. Augustin. libr. de gestis Pelagii c. 3. — Carthagin V. — Arausican II.) — Das Concilium von Trient spricht dem den Fluch, der nicht bekennt, Adam habe sich durch die Sünde den Tod zugezogen, wie ihm, sagt es, Gott zuvor gedrohet hatte. (Sess. 5. can. 1.)

99.) Da ist aber wohl zu merken, daß Adams Unsterblichkeit nicht von der Natur, sondern von einer besondern Gnade Gottes war, der seinen übernatürlich geheiligten Liebling als solchen auch dem Leibe nach unsterblich wissen wollte.*) Kein organischer Körper kann, wie Jedermann weiß, der allmähligen Auflösung widerstehen.

Adam sollte durch besondere Waltung Gottes unsterblich erhalten werden, um dann ohne Tod in den Himmel, den Wohnsitz seiner ewigen Belohnung, hinauf zu wallen.

„Aber wie hätte Adam unsterblich seyn können?" Dafür

---

a) Weisheit 2, 23. 24. b) Röm. 5, 12.

*) Die Schule drückt dies so aus: „Immortalitas Adae erat gratiae beneficium non naturae."

lasset Gott sorgen! Er konnte es durch beständiges Wunder machen, Er konnte es durch erschaffene Kraft, die uns dermalen aus eigener Erfahrung nicht bekannt ist.

Die heilige Schrift meldet, Gott habe den Baum des Lebens mitten im Paradiese hervorgebracht. a) *) Schon der Name dieses Baumes läßt uns nicht zweifeln, daß er den Adam in immer blühender Lebenskraft erhalten sollte. Uns Sterblichen ist Jesus der Lebensbaum mitten in seiner Kirche, nährend zum ewigen Leben der Seele, nährend zur Herrlichkeit der Auferstehung, nährend durch die Wirkungen seiner Gnade, nährend durch sein Fleisch und Blut im allerheiligsten Altars-Sakramente.

100.) Da bemerke ich nur noch, daß der apostolische Stuhl die Behauptung: „Die Unsterblichkeit des ersten Menschen war nicht Wohlthat der Gnade, sondern von Natur," verdammt hat. b)

Sehr schön zeigt der heil. Augustin c), daß Sterblichseyn die Natur des ersten Menschen war, und daß sein Unsterblichseyn Gnade war. Adam konnte sterben, weil Mensch; er konnte nicht sterben, weil genährt vom Lebensbaume. **)

---

a) Schöpf. 2, 9.

*) Dadurch werden jene Schwärmer widerlegt, welche dem noch unschuldigen Adam einen Körper haben lassen, wie die Verklärten nach der Auferstehung. Es gab, nach des Pererii Zeugniß, schon eher Schwärmer, die dem Leibe Adams nebst den Elementen noch eine fünfte Materie aneigneten, und diese sey eine himmlische gewesen. (Commentar. in Genes. p. 130.) — Gab es doch Leute, die da träumten, Adams Leib habe an den Schultern und den Seiten die Eva sich wie angeleimt gehabt, bis der Schöpfer sie trennte, auf daß er die vor sich sehen konnte, die er zuvor an dem Rücken getragen.

b) Inter Propos. Baji.

c) L. 6. de Genes. c. 20.

**) War der Mensch von Gott schon dem Leibe nach unsterblich erschaffen worden, um wie viel mehr dem Geiste nach! Die Un-

Fünfter Abschnitt.

Vom Paradiese, dem ersten Aufenthalte des ersten Menschen.

101.) „Gott der Herr hat vom Anfange einen Lustgarten „gepflanzet, in den Er den Menschen, welchen Er gemacht „hatte, versetzte. — In (diesem) Orte der Lust gieng ein „Fluß aus der Erde hervor, den Garten zu befeuchten, der „sich von dannen in vier Ströme theilt. Der erste wird Phi„son genannt; dieser fließt um das ganze Land Hevilath, wo „es Gold gibt, und das Gold dieses Landes ist das beste; da „findet man auch Bdellium und den Stein Onyx. Der Name „des andern Stromes ist Gehon; der fließt um das ganze „Aethiopien. Und der dritte Strom ist Tygris; der fließt gegen „Assyrien. Der vierte Strom aber ist der Euphrat. Also „nahm Gott der Herr den ersten Menschen, und setzte ihn in „den Lustgarten, damit er ihn anbauen und verwahren sollte."

So Gottes Urkunde. a)

102.) Welch ein Leben der seligen Liebe zu Gott, und

---

sterblichkeit des Leibes ging durch die Sünde verloren, nicht aber die des Geistes. Die Unsterblichkeit unsers Geistes ist ein strenges Dogma, wie wir aus dem Dogma der ewigen Vergeltung ersehen werden. Hier will ich nur bemerken, daß Schrift (vergl. Matth. 10, 28. — Joh. 3, 16. Röm. 2, 7.) und Tradition die Unsterblichkeit unsers Geistes angeben. Die Väter bezeugen alle einstimmig. Das fünfte Concilium am Lateran hat diese Unsterblichkeit zu allem Ueberflusse noch eigens und im strengsten Sinne entschieden, in der achten Sitzung. Die Juden und die Muhammedaner waren von der Unsterblichkeit unsrer Seele jeher überzeugt; dies wird kein wahrer Gelehrter zu läugnen sich auch nur einfallen lassen. Die Christen zweifelten nie an dieser Unsterblichkeit; erst im sechzehnten und in folgenden Jahrhunderten glaubten Philosophen hell zu machen, wenn sie unserm Geiste das finstere Nichts anweisen würden. Schriftsteller dieses Gelichters citirt Wiest in seiner größern Dogmatik. (Tom. 2. §. 468.)

a) Schöpf. 2.

der unschuldvollen Liebe zu seiner ihm gleichen Jugendgefährtin genoß da Adam! Ohne Verderben im Leibe, ohne Sucht einer Leidenschaft, ohne Leiden von Außen, ohne Unruhe von Innen! *) Und doch war dieses Paradies nur Sinnbild der höhern Seligkeit im Himmel, die seine Treue krönen sollte.

103.) So lebte der allererste Mensch auf dieser Welt da unten im Paradiese, der Vater aller Menschen da unten. Aus der ganzen heiligen Erzählung des Moyses geht hervor, daß Adam, den Gott der Herr in das Paradies versetzte, der erste Mensch, und das keiner außer dem Paradiese war, indessen er darin die Freuden der ersten Unschuld genoß. Und doch schuf der Sectengeist Präadamiten, Menschen vor Adam. Sie achteten nicht, diese Träumer, daß die heilige Schrift selbst die Eva die „Mutter aller Lebenden" nennt a). Dies grundlose

*) Schön schreibt darüber der heil. Augustin, L. 14. de Civit. Dei c. 26.: „Vivebat itaque homo in Paradiso, sicut volebat, quamdiu hoc volebat, quod Deus jusserat; vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus; vivebat sine egestate, ita semper vivere habens in potestate; cibus aderat, ne esuriret, potus, ne sitiret, lignum vitae, ne illum senecta dissolveret. Nihil corruptionis in corpore, vel ex corpore ullas molestias ullis ejus sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas. Sicut in Paradiso nullus aestas, aut frigus, ita in ejus habitatore nulla vel ex cupiditate vel timore accedebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum, gaudium vero perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta; atque inter se conjugum fide ex honesto amore societas, concors mentis, corporisque vigilia, et mandati sine labore custodia. Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum. In tanta facilitate rerum et felicitate hominum, absit ut suspicemur, non potuisse prolem seri sine libidinis morbo."

a) Schöpf. 3, 20. „Und Adam nannte sein Weib Eva, weil sie Mutter aller Lebenden seyn sollte." — Das hebräische Wort heißt Chavva חַוָּה.

frevelhafte Geschwätz von Präadamiten hat nicht so fast angefangen als erneuert Isaak Peyrerí im J. 1655, der, wie es scheint, auf diese Weise erklären wollte, wie es Gegenfüßler und Menschen verschiedener Farbe geben könne. Ließe sich dies sonst gleich nicht erklären, so berechtigte es doch nicht zu solchem Frevel gegen Gottes eigenes Wort. Die Verschiedenheit der Menschenfarbe kommt von der Hitze unter der dörrenden Zone; je ferner von dieser Zone, desto weniger schwarz. Portugiesen wanderten nach Ethiopien aus, dort verloren sie endlich nach vielen Jahren ihre europäische Farbe und wurden schwarz. Was die Gegenfüßler betrifft, so können sie auf festem Lande in jene Weltgegenden gekommen seyn; so meinen Gelehrte: dies feste Land brach nach und nach in das Meer, was Manche desto leichter annehmen, da die heutigen Physiker überzeugt sind, das Meer sey an manchen Orten gewachsen, an manchen habe es abgenommen, an dem einen Gestade gewinnend, was es am andern verliert. Dies Einbrechen festen Landes besingt uns ein alter Dichter. a) — Wer dies nicht annehmen will, mag doch nicht läugnen, daß Menschen auf Inseln des Meeres gelangen konnten, und daß dann sie, oder ihre vermehrten Kinder von da auf andere Inseln zogen, und daß so nach und nach Menschen dorthin kamen, wo unsere Gegenfüßler sind. *) Dem sey, wie ihm wolle, die Gegenfüßler be-

a) „Hoc mare, quod nunc ingenti duo littora tractu
Europam Lybiamque secat (non fabula) quondam
Tellus una fuit; medio stetit aequore taurus,
Insudans sulco, atque adtrito vomere fessus.
Nunc mersa tellure natat vento acta carina.
Insula Cyclopum montanis cognita flammis
Nulla olim, nunc nulla Hellice; violentior olim
Indignansque voraci absorbuit aequore Nereus etc.
Si quaeras Helicen et Buran Achaïdas urbes,
Invenies sub aquis, et adhuc ostendere nautae
Inclinata solent cum moenibus oppida mersis.

*) Huetius läßt Seefahrer durch Sturm nach Amerika geführt werden, und meint, es seyen Phönicier gewesen.

weisen nur, daß Menschen dorthin kamen, nicht aber, daß Adam nicht der erste Mensch war. Wie sie hinkamen, daran liegt uns hier gar nichts, da wir von der Göttlichkeit unsrer christlichen Religion und somit auch von der Göttlichkeit der heiligen Schrift, die den Adam als den ersten Menschen angibt, durch unzählige Wolken von Beweisen überzeugt sind. Es wäre Unvernunft, wegen der Ungewißheit jenes Wie, gegen die Angabe der gewiß göttlichen Schrift zu vernünfteln. *)

Die ganze Bedenklichkeit verschwindet noch mehr, wenn wir bedenken, daß nicht nur die heilige Schrift, sondern auch anderweitige Ueberlieferungen uralter Völker, nicht nur von der Sündfluth zeugen, sondern auch von der Verbreitung des Menschengeschlechtes aus Chaldäa, a) nach der Sündfluth. Stolberg sagt, nachdem er diese Verbreitung aus Chaldäa erwiesen hat: „So führen die ersten Ueberlieferungen fast aller Völker der vier Welttheile auf das Morgenland zurück; so deuten sie alle auf Ursage, die aus Chaldäa ausgegangen, als die Völker nach dem Thurmbaue sich zerstreuten! So führen sie alle zurück in die Arche Noah! Und wie merkwürdig ist nicht der Umstand, daß die allgemeine Ueberlieferung eben auf diejenigen Begebenheiten zurückführt, und mit eben diesen endet, an welchen, weil die Zerstreuung der Völker noch nicht stattgefunden, das ganze Menschengeschlecht Theil nahm."

Gerade in Bezug auf Amerika ist folgende Stelle von Stolberg hier wichtig b): „Ich finde in des Clavigero Geschichte von Mexiko c), daß die Chiapanesen, ein mexikanisches Volk, von einem Votan erzählen, den sie für den Stammvater jenes

*) Amerika war, wie die Gelehrten sagen, den Alten nicht so ganz unbekannt; Einige meinen, es sey die Atlantische Insel, wovon Plato meldet. Was ich indessen auf seinem Werthe lasse.

a) Sieh Stolbergs G. d. R. J. Chr. 1. Th. 2. u. 3. Beilage.

b) Aus citirter dritter Beilage: „Ueber die Verbreitung des Menschengeschlechtes aus Chaldäa."

c) Clavigero Historia de Messico I. 150. vergl. mit IV. 15, 16.

Welttheiles halten. Er sey, sagen sie, Enkel des Greises gewesen, der sich mit den Seinigen aus der, die ganze Erde überschwemmenden, alle Menschen vertilgenden Fluth, allein gerettet habe. Nach dieser Begebenheit habe er, auf Befehl des Großvaters, mit Hand angelegt an einem großen Bau, dessen Zweck die Ersteigung des Himmels gewesen. Zu seiner Zeit habe jeder Menschenstamm seine besondere Sprache erhalten."

„Dieses neue wichtige Zeugniß aus Amerika, fährt Stolberg fort, für die Erzählung Moses von der Sündfluth, dem Thurmbaue und der Sprachenverwirrung, ist gewiß sehr merkwürdig. Zugleich sieht man aber auch, wie jener Welttheil und Europa in frühern Zeiten morgenländische Wahrheit mit morgenländischer Fabel vermischt, und den Dienst des Buddha statt reiner Lehre vom wahren Gotte mit sich aus Asien geführt hatten." *)

104.) Nach der Angabe der heiligen Schrift ist Adam der Vater aller Menschen, die Eva die Mutter Aller. Sie sind unser Aller Stammeltern. Im Paradiese ward ihnen kein Kind geboren; denn dies wäre unschuldig gewesen, und es wäre nicht mehr wahr, daß nach Angabe der heiligen Schrift durch den Adam Alle Sünder seyen. Ueberdies erzählt uns die heilige Schrift des ersten Sohnes Geburt außer dem Paradiese nach dem Falle der ersten Menschen. a)

Da muß ich flüchtig berühren, daß unsere Seelen nicht den Adam zum Stammvater, nicht unsern nächsten Vater zum Vater, zur erzeugenden Ursache haben. Seelen kommen

---

*) Uebrigens findet man über die Frage von den Amerikanern, in Bezug auf unsere Glaubenslehre, daß alle Menschen von Adam abstammen, noch Aufschlüsse in Histoire univers. des Anglais. Tom. IV. — Selbst in des Buffon, histoire natur. Tom. VI. wird man Dienliches finden. — Ferner in Catéchisme philos. Part. I. art. V. n. 48. etc. Vorzüglich in la S. Bible Vengée Tom. I. pag. 295. etc.

a) Schöpf. 4, 1.

nur von Gott dem Schöpfer. So schon Väter. a) Die Seele des Vaters kann des Sohnes Seele nicht erzeugen; sonst könnten auch reine Geister reine Geister erzeugen. Vom Leibe des Vaters kann ja doch der Geist des Sohnes nicht stammen; wie könnte das Niedere Ursache des Höhern seyn? Deßhalb müssen wir den sogenannten Traducianismus standhaft verwerfen. *)

Aber auch der Präexistenzianismus muß verworfen werden, eine Hypothese, nach welcher die Seelen früher als ihre Leiber, existiren. Einmal sagt weder Moyses, noch sonst ein Hagiograph etwas von Erschaffung der Seelen. Wären, was ferner wohl zu beachten ist, die Seelen schon zum voraus, ehe sie in die Leiber kämen, so könnten sie die Erbsünde von Adam nicht haben, und das bloße Verbundenwerden mit einem von Adam abstammenden Leibe wäre wahrlich kein Grund, daß sie die Gerechtigkeit, die sie zuvor gehabt hätten, verlieren sollten. Wären sie aber schon zuvor mit Sünde, mit dem Abgange der Gerechtigkeit, behaftet, so wären sie es anderswoher, und nicht von Adam, durch den doch die Sünde auf uns übergeht. Dies verträgt sich aber mit unserm Dogma ganz und gar nicht. Oder man müßte den Unsinn denkbar finden, daß diese vorher existirenden Seelen mit dem Adam gesündiget haben! Demnach hat ein Kirchenrath einen mit dem Präexistenzianismus zusammenhangenden Irrthum mit Recht verdammt, den Irrthum der Priscillianisten, welche behaupten, wie

---

a) S. Hieronym. in ep. ad S. Augustin. contra Ruffin. — S. Hilarius l. 10. de Trinit. — S. Ambros. L. de Noe. — S. Augusinus, de animarum propagine dubitans quidem, constanter tamen docuit, animam rationalem non fieri ex semine.

*) „Antonius Roccus animam humanam et corpoream materiali semine propagari contendit. Alii vero Traduciani vel ex anima patris aut matris, vel utriusque animam infantis propagari contendunt.“ Haec Schram Theol. Dogm. T. 1. §. 231. Schol.

auch Origenes that, die Seelen seyen von Anfang der Welt erschaffen worden, und dann haben sie wegen Verbrechen in Körper wandern müssen. a)

Es bleibt uns nichts anderes übrig, als zu sagen, die Seele *werde* in dem Momente, da der Leib hinlänglich organisirt ist, und sie werde nicht erst *außer* dem Leibe, sondern *im* Leibe, dem Theile des Menschen; und weil dieser Theil des Menschen von Adam ist, so stammt der *Mensch* von Adam, sündebehaftet stammt er von ihm ab, sündebehaftet, weil Mensch vom sündigen Menschen. Zu dieser Vorstellung vom Werden der Menschenseele nöthiget uns durch richtige Folgerungen das Dogma unserer göttlichen Religion; und danken wir der Vorsehung, daß Sie uns so in der Offenbarung über das Werden unserer Seelen mehr Aufschluß gab, als philosophische Versuche es anders zu erklären nicht gehen können.

105.) Nun wollen wir vom Bewohner des Paradieses, dem ersten der Menschen, welcher der Vater Aller werden mußte, wegsehen, und noch einen Blick auf den Lustgarten werfen.

„*Wo war dieser?*" Eine alte und sehr schwere Frage! zum Glücke eine unnöthige, da wir das Paradies nun nicht mehr im Aeußern finden, und nach ewiger Wohnung in dem Himmel streben sollen.

Das Paradies muß als *Ort* im eigentlichen Sinne, nicht etwa nur sinnbildlich genommen werden, will man nicht der schlichten Erzählung der heiligen Urkunde frevelhaften Zwang anthun, und den Vätern der Kirche widersprechen. b) — *)

---

a) Concil. Bracarens. I. can. 6.

b) Die Väter sieh bei Natalis H. E. T. I. Dissert. 2.

*) Spuren eines seligen Zustandes im Paradiese findet man in den Fabeln von Heiden. Homers alkinoischer Garten schien dem heiligen *Justinus* das Paradies vorzustellen. (In cohort. ad Graecos n. 28.) Jupiters Garten, den Plato im Gastmahle beschreibt, schien dem *Eusebius* auf das Paradies anzuspielen. (Praepar. Evang. l. 12. cap. 11.) Das goldene Zeitalter, wo-

Dieser Lustort soll sich nach der bisher für wahrscheinlicher gehaltenen Meinung in Armenien, oder in Mesopotamien, oder dessen Grenzen bei Babylon befunden haben, wo Tigris und Euphrat, jene zwei in der heil. Schrift genannten Ströme des Paradieses, ihr Bett vereinigen. Diese Meinung hat auch Väter für sich. a)

Aber man darf auch anders denken, wenn man nur zuläßt, daß der Lustgarten Adams im Orient lag, was die hl. Schrift und die Väter uns außer Zweifel setzen. b) Es gab, ohne Widerspruch von Seite der Kirche, Theologen, welche das Paradies in das orientalische Indien versetzten. Sie führen auch Väter für sich an. c) Jene vier Ströme, von denen die hl. Schrift meldet, hindern sie gar nicht; sie sagen z. B. nach der Deutung mancher Alten, der Fluß Phison sey der Ganges. d) Jenes Hevilath, wovon in der biblischen Beschreibung des Paradieses Meldung geschieht, sagen sie, sey eine Gegend Indiens, welche den Namen bekommen habe von Hevila dem Sohne Jektans, von welchem die heilige Schrift meldet. e) In Indien sagen sie sey das beste Gold, u. s. f.

Wenn das wahr ist, was ich oben aus Stolberg nach De Lüc geschrieben habe, daß nämlich dort vor der Sündfluth festes Land war, wo jetzt Meer ist, und umgekehrt, so dürfte das Paradies irgendwo gewesen seyn, wo jetzt Meer ist. In

---

von Ovidius und andere melden, schien Manchem auf den seligen Zustand im Paradiese zu deuten. Mehreres hat Natalis Alex. (H. E. aetas mundi I. art. 3.) Huetius (Demonstr. Evang. p. I. c. 3. — Quaest. Alnet. l. 2. c. 3.) J. Clerikus (Commentar. in Genes.) Fr. Buddeus (Hist. Eccl. V. T. Sect. I.) Auch im Koran ist Meldung von Adam und vom Paradiese, ob es da schon heißt, die ersten Menschen seyen im himmlischen Paradiese gewesen, und, nach der Sünde daraus verstoßen, auf die Erde herabgestiegen.

a) Sieh Natalis l. c. b) Idem l. c.

c) Idem l. c. d) Idem l. c.

e) Schöpf. 10, 29.

Absicht auf die Lage des Paradieses sagt Stolberg: „Indem Moses vom Lande Eden sprach, beschrieb er eine Gegend des alten Landes. Die Ueberlieferung jener vier Ströme hatte sich durch die Noahchiten erhalten. Diese gaben neuen Strömen alte Namen, so wie Europäer in Amerika Gegenden nach der Heimath benannt haben. Weit entfernt, daß diese Hypothese (von der Wechslung des Meerbettes und des festen Landes) der mosaischen Erzählung zuwider sey, scheint man vielmehr ihrer zu bedürfen, um zu erklären, warum die vier genannten Ströme, welche zu Adams Zeit Einem Hauptstrome entflossen, nirgends anzutreffen seyen, als etwa nach Wilford zwischen Balk, Candahar und dem Ganges, wo wirklich, wie dieser verdienstvolle Engländer bezeugt, sich ein Fluß in vier Ströme theilen, auch Gold u. s. w. soll gefunden werden. Aber warum hätte Moses denn ganz andere, bekannte Länder genannt? warum den so bekannten Phrat, d. h. den Euphrat, welcher das Paradies des Herrn Wilford wegzuspülen scheint." a)

Wo nun die Lage des Paradieses immer seyn mag *),

a) S. d. R. J. Chr. 1. Th. 2. Beilage.

*) „De situ Paradisi terrestris libellum, inquit Natalis, elegantem et eruditum edidit Petr. Daniel Huetius, quo hortum voluptatis situm fuisse propugnat ad ripas fluvii, qui ex confluxu Tigris et Euphratis post eorum conjunctionem et ante ejusdem fluvii divisionem decurrit; qui fluvius Arabum vulgo Schatel-Arab vocatur. Fluvium illum in duo capita dividi, seu duos ramos, antequam in sinum Persicum se infundat; occidentalem unum, cui nomen Phison, orientalem alterum, cui nomen Gehon. Fluvium igitur, qui Babyloniae Provinciam orientalem Eden irrigabat, et Paradisum in ea situm praeterfluebat, in quatuor capita divisum fuisse: quorum duo supra Paradisum, scilicet Tigris et Euphrates, duo infra Paradisum, scilicet Phison et Gehon; Paradisum denique Arabiam versus et Susianam situm fuisse. Ab hac sententia non multum abest opinio Josephi Scaligeri l. 5. De Emendatione Temporum."

so bleibt uns doch unmöglich, den bestimmten Ort desselben anzuzeigen, wie Alle eingestehen. Und wer das Paradies noch auf festem Lande seyn lassen will, wird wohl doch nicht läugnen, es sey in Absicht auf Cultur und Schönheit verschwunden. Hat es die Sündfluth nicht versenkt, so hat sie es doch verheert. *)

Sechster Abschnitt.

Von der Herrschaft des ersten Menschen.

106.) Wir sahen oben in der göttlichen Urkunde, wie Gott der Schöpfer Adam zum Herrn dieser Welt erhob. In so fern Adam und seine Nachkommen die Welt wie immer gut gebrauchen sollten, in so fern war sie um des Menschenwillen, für ihn; in so fern war er ihr Fürst.

Die Welten über uns sind für uns, in so fern sie uns wie immer dienen, und in so fern waren sie auch des Adams wegen; in so fern war er auch in Absicht auf sie Fürst. Aber die Welten über uns, sind sie wohl nur für uns? Und in

*) Natalis scribit: „Superstitem esse Paradisum terrestrem S. Irenaeus l. 5. adv. Haeres. c. 5. docet: Illuc translatos Henoch et Eliam, ibique remanere usque ad consummationem; idque se accepisse ait a Presbyteris Apostolorum Discipulis. Eadem docet Auctor Quaestionum ad Orthodoxos, et illuc ductum fuisse latronem, cui Christus in cruce dixit: „Hodie mecum eris in Paradiso,“ ibique animas justorum, ad beatificam Dei visionem ante supremum Judicii diem non admittendas, optatum illud tempus exspectare. Patres nonnulli aliique auctores ecclesiastici Paradisum etiamnum exstare adfirmant. Sed futilia sunt isthaec a Natali refutata. S. Irenaei testimonium hac in re nil valet, cum et profiteatur, se accepisse Chiliastarum errorem de millenario in terris Christi regno a Presbyteris asiaticis, qui erant Apostolorum discipuli. Assertionem de paradiso etiamnum existente, Irenaeus et alii quidam erroribus Millenariorum admiscent. Tanta requiritur cautio in legendis antiquis.“

so fern sie nicht für den Adam waren, in so fern war er auch nicht Fürst in Absicht auf sie.

Allein, diese Erdoberfläche und alles, was darauf ist, war nur für Adam und seine Kinder; davon war er Alleinfürst. „Herrschet über die Fische des Meeres, und die Vögel des „Himmels, und alles Lebendige, das sich über der Erde be„wegt." a) „Seht, Ich habe euch alles Kraut, das sich auf „Erde besamet, und alle Bäume — gegeben, damit sie euch „zur Speise dienen." b)

„O Herr, unser Herr, wie wunderbar ist dein Name auf „dem ganzen Erdboden! — Du hast ihn (den Menschen) über „die Werke deiner Hände gestellt; du hast Alles seinen Füßen „unterworfen, alle Schafe und Ochsen, auch das Wild des „Feldes, die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, „welche die Bahnen des Meeres durchgehen. O Herr unser „Herr, wie wunderbar ist dein Name auf dem ganzen Erd„boden! c)"

107.) Weil Gott zum Adam nicht sprach, er dürfe auch von Thieren Fleisch essen, schließen Theologen, es sey ihm nicht erlaubt gewesen, oder wenigstens hätte man im Stande der Unschuld nicht von Thieren Fleisch gegessen. Der Fleischspeisen bedurfte der, welchen der Lebensbaum zur unsterblichen Jugend kräftigte, wirklich nicht. Erst nach der Sündfluth führte Jehova den Fleischgenuß ein, wenigstens geschieht erst dort Meldung, daß Er auch der Thiere Fleisch zum Genusse bestimmt habe. d) *) Nach der Sündfluth war die Erde verderbt, und höherartige Nahrung aus dem Thierreiche war eine Art Bedürfniß. **)

---

a) Schöpf. 1, 28. b) Schöpf. 1, 29.

c) Ps. 8. d) Schöpf. 9, 3.

*) Sogleich Thiere zur Nahrung zu wählen, verbot wohl der Umstand, daß sie sich erst vermehren mußten. Daß aber nach dem Sündenfalle Thiere geschlachtet wurden, erhellt aus Kap. III. 21. und IV. 4.; wo freilich vom Essen nicht die Rede ist.

**) Wer Lust hat, lese des Natalis H. E. T. 1. Diss. VI. de cibo

108.) Theologen bemerken, Adam habe vollkommen Herrschaft über die Thiere gebraucht, ohne Mißbrauch von Seite seiner, ohne Empörung von Seite ihrer.

Also war für ihn keine Gefahr von Thieren. In Bezug auf den Menschen war kein gefährliches wildes Thier. Ihm standen sie nach wahrscheinlicher Meinung alle zu Gebote, so lange er Gott zu Gebote stand. *)

Siebenter Abschnitt.

Von dem Sündenfalle des ersten Menschen; die Strafe seiner Sünde.

A. Der Fall.

109.) Die Erzählung des Moses von dem Sündenfalle des ersten Menschen muß im buchstäblichen Verstande genommen werden. Warum denn in einem andern? **) Im buchstäblichen Sinne sprach das dort Gesagte Christus aus, und seine Apostel Paulus und Johannes. a) So auch heilige Väter. b), und die allermeisten Theologen. ***)

---

antediluviano, in qua dissertatione proponit: „Carnium esum antediluvianis hominibus insuetum quidem fuisse, etsi plerique Patres asserant, a Deo tamen prohibitum fuisse, ex Scriptura sacra certo colligi non potest."

*) Ein katholischer Dogmatiker, der große Kritik hat, verwirft nicht, daß die Thiere nach Veränderung der Erde und somit auch der Nahrung der Thiere, wilder wurden, als sie zuvor gewesen.

**) Legt es die heil. Schrift des A. B. wohl doch auch so aus. Sieh Weisheit 2, 24.: „Durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt."

a) Joh. 8, 43. — 2. Kor. 11, 3. — 1. Tim. 2, 14. — 1. Joh. 3, 8.

b) S. S. Basilius et Chrysostomus homiliis in Genes. — S. Augustinus l. 2. de Genesi ad litter. c. 27. — L. 14. de civit. Dei c. 11. — S. Joannes Damasc. l. 2. de fide orthod. c. 10.

***) Im Koran sogar redet Muhammed im Namen Gottes also: „O ihr Kinder Adams! lasset euch nicht von dem Satan verfüh-

110.) Nun hören wir in trauernder Ehrfurcht des Glaubens die göttliche Urkunde, die uns mit erhabener Einfalt den Fall des Menschen erzählt.

„Aber die Schlange war listiger als alle Thiere auf Erden, die Gott der Herr gemacht hatte; und sie sprach zu „dem Weibe: Warum hat Gott euch verboten, daß ihr von „allen Bäumen im Garten nicht essen sollet?" — (Im Hebräischen steht nicht „cur," sondern: „itane."

„Da sprach das Weib zu der Schlange: Wir essen von „den Früchten der Bäume im Garten, aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten, hat Gott gesagt: Esset „nicht davon, rühret sie auch nicht an, daß ihr nicht sterbet." *)

„Da sprach die Schlange zum Weibe: Ihr werdet keineswegs des Todes sterben; sondern Gott weiß, daß, welches „Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgethan, „und ihr werdet seyn, wie Gott, und wissen, was gut und „böse ist."

„Und das Weib schauete an, daß von dem Baume gut „zu essen wäre, und daß er lieblich anzuschauen und ein fürs

---

ren, wie er schon eure Eltern aus dem Paradiese vertrieben hat." So lautet es im Koran, nachdem im 7ten Hauptstücke Adams Fall fast wie im heil. Buche der Schöpfung beschrieben worden. Hier bemerke ich noch, daß mehrere heilige Väter dafür hielten, die Heiden haben einige Kunde gehabt von dem Sündenfalle der ersten Eltern, wie von ihrer Glückseligkeit. Im Ganzen genommen wird dies Grund haben. Schwerer ist es, aus einzelnen Spuren ihrer Fabeln klug zu werden. Man mag da lesen in Huetius (Demonstr. Evang. part. I. propos. 4. c. 2.), Natalis (H. E. T. I. art. 3.), Grotius (de veritate Relig. Christian. l. 1. c. 16.). Gut bemerket Wiest, man müsse in derlei Aufspürungen behutsam seyn, um in unsern Zeiten nicht Naturalisten zum Gegenstande des Hohnes zu werden, da die Auslegung der Fabeln etwas Schwankendes hat, und ihr Ursprung nur vermuthet werden kann. (Tom. V. §. 32. *)

*) Die Vulgata hat: „Ne comederemus etc."

„Auge reizender Baum sey; und sie nahm von der Frucht und „aß, und gab ihrem Manne auch davon, und er aß." a)

111.) „Die Kirche, sagt Stolberg b), läßt uns nicht daran zweifeln, daß die Schlange das Werkzeug des bösen Geistes war. Und dieser Glaube gründet sich auf ausdrückliche Ausdrücke der heiligen Schrift." „Durch des Teufels Neid ist „der Tod in die Welt gekommen." c) — *)

112.) Vorwitz, Sinnlichkeit, Stolz, durch diese Stufen fiel Eva. Sie schaute an des reizenden Baumes gutscheinende Frucht. Vorwitz, Sinnlichkeit!

Sie glaubte durch den Genuß dieser Frucht wie Gott zu wissen das Gute und das Böse. Stolz!

„Wahrscheinlich sagt Stolberg d), schrieb Eva dem Genuß der Frucht, die von der Schlange gezeigte Fähigkeit zu sprechen bei, und erwartete verhältnißmäßige Erhöhung der schon so edlen menschlichen Natur.**) Und nun unterlag sie der drei-

---

a) Schöpf. 3.

b) G. d. R. J. Chr. I. Th. c) Weish. 2, 24.

*) Die Ophiten und mit ihnen die Marcioniten und Manichäer entblödeten sich nicht, zu sagen, die versuchende Schlange sey ein Geist, besser als Gott gewesen; und sie wissen diesem Geiste großen Dank, weil durch sie die Speise, durch die Speise das Gesicht, durch das Gesicht das Bekanntwerden mit den Weibern, und durch dieses die Heurathen, und durch diese unzähliges Gutes in die Welt gekommen sey. — Dignus est, qui legatur, Natalis H. E. T. I. Dissert. art. 3. assert. I., quae est haec: „Eva seducta est a Diabolo veri Serpentis organo utente. Unde nec S. Cyrilli Alexandrini singularis opinio probatur, speciem dumtaxat et simulacrum Serpentis Evae a Diabolo exhibitum fuisse tradentis, non veri Serpentis corpus ad tentationem assumtum; et error Cajetani rejicitur, asserentis, tentationem Evae internae tantum suggestione peractam a Daemone, qui Serpentis nomine a Moyse metaphorice significetur."

d) l. c.

**) Dies, was da Stolberg sagt, wird mir noch mehr wahrscheinlich aus dem Grundtexte des III. Kap. 6. V., den Dere-

fachen Versuchung, des Vorwitzes, der Sinnlichkeit, des Stolzes. Es gelang dem Verführer, ihr den Glauben, indem er Gott einer Lüge beschuldigte, das Vertrauen der Hoffnung, indem er Gott mißgünstig darstellte, sonach auch die Liebe zu benehmen. Diesen dreifachen Sieg erhielt er über Eva zuerst, dann über Adam. Sie waren schon mit dem Willen von Gott abgefallen, ehe sie nun wirklich die Frucht aßen."

113.) Der Vorwitz und die Sinnlichkeit wären für Eva noch nicht gefährlich gewesen, wäre nicht Stolz dazu gekommen. „Aller Sünde Anfang ist Stolz." a) „Vom Stolze „nahm alles Verderben den Anfang." b)

In wie fern Adam etwa durch Vorwitz und Sinnlichkeit fiel, oder ob dadurch, läßt sich nicht bestimmen. Der Vorwitz und die Sinnlichkeit allein hätten für ihn, bei seiner Unverdorbenheit der Natur, so wenig, als für Eva, eine Gefahr gehabt, wäre nicht Stolz dazu gekommen.*) Ohne Zweifel hat ihm Eva das Wort der Schlange gesagt: „Ihr werdet wie Gott seyn." **) Ihm ward nachher von Gott vorgeworfen, daß „er der Stimme der Gattin Gehör gegeben und gegessen habe." c) Daraus ersehen wir auch, daß Adam von der

---

fer so übersetzt: „Das Weib sah, daß die Frucht des Baumes gut zu essen, eine Lust für die Augen, und zur Schärfung des Verstandes wünschenswerth sey" ꝛc. ꝛc. Das „Aspectuque delectabile" scheint nicht richtig genug in der Vulgata; das hebräische Wort, das da mit aspectu gegeben wird, kommt von שָׂכַל, prudens fuit, H. intelligentem reddidit.

a) Ekkli 10, 15. b) Tob. 4.

*) Sehr gut bemerket Schram, in Adam, sohin auch in Eva habe die Bewegung zur Sünde vom Geiste herab anfangen müssen, nicht habe sie können von der Sinnlichkeit anfangen, weil diese dem Geiste vollkommen unterordnet war. Theol. Dogm. T. 1. §. 262. Schol.

**) Die Vulgata liest: „Wie Götter." Das hieße: ihr werdet Götter.

c) Schöpf. 3, 17.

Schlange nicht unmittelbar versucht und betrogen ward. Unserer Theologen Einige bemerken, es sey ungewiß, ob Adam auch gegen den Glauben gesündiget habe, (und somit auch, ob gegen die Hoffnung); es kommt nur darauf an, was ihm Eva alles von den Worten der Schlange mitgetheilt, und was davon alles auf ihn siegenden Eindruck gemacht habe. *) Eva mag wohl auch durch ihr Schmeicheln und Zureden, das nun nicht mehr das einer Unschuldigen war, den Adam zur Essung der verbotenen Frucht, zum Ungehorsame, den sie bereits begangen hatte, beweggründet haben. **)

114.) „Warum verbot Gott von jener Frucht zu essen?" diese Frage menschlichen Vorwitzes gleicht fast der Frage, welche des Satans erste an Eva war.

Nicht frevelnd fragen, sondern anbeten Gottes gesetzgebenden Willen, der die ersten Menschen durch Gehorsam, und noch dazu in so leichter Sache, prüfen wollte! ***) Satan hatte aber hämisch gefragt, ob sie denn von gar keinem Baume essen dürfen. So war sein erstes Wort Lüge.

115.) „Der Baum der Wissenschaft des Guten und des Bösen," wie ihn die heilige Schrift nennt, und der im Paradiese stand, a) was war er für einer?" Unnütze und eben so unbeantwortliche Frage!

---

*) Adamum contra fidem peccasse affirmat Tertullianus l. 2. contra Marc. c. 2.; negat S. Augustinus l. 11. de Genes. — „Communior sententia Theologorum est, ait Schram (l. c.), primum Adami peccatum fuisse, superbiam, quod tamen duplicem adhuc malitiae speciem sibi conjunctam habuit, scilicet inobedientiae et gulae."

**) Eine ganz alberne Vorstellung, die hie und da auch unter dem Volke spuckt, ist es, die erste Sünde der Eltern sey Beischlaf gewesen. Sie waren ja Gatten, und waren es ohne Krankheit süchtelnder Lust.

***) Der erste Mensch gehorsamte im Leichten nicht; seine Söhne sollen es nun im Schweren!

a) Schöpf. 2, 9.

Die Meinung eines und des andern Alten, dieser Baum habe Kraft gehabt, Kenntniß des Guten und des Bösen zu verursachen, ist offenbar albern. Er hat seinen Namen nur von der Folge, welche der verbotene Genuß seiner Frucht hatte. Nach der Auslegung des heiligen Chrysostomus, wußte der Mensch nach dem Falle viel besser, wie gut es sey, Gott zu gehorsamen, und wie böse es sey, Ihm nicht zu gehorsamen. a) So deuten auch andere Alten b), zumal der hl. Augustin, welchem gar sehr die Meinung gefällt, jene Frucht sey nicht an sich schädlich gewesen, denn Gott habe nichts Schädliches in das Paradies erschaffen, nur die Uebertretung des göttlichen Gebotes habe dem Menschen geschadet. c)

Man könnte vielleicht wohl gar in der Benennung dieses Baumes eine Ironie auf die Worte der Schlange finden, welche dem Genusse dieser Frucht Wissenschaft des Guten und des Bösen zuschrieb. d)

B. Die Strafe der Sünde am ersten Menschen.

116.) Nun war die erste Unschuld in Adam und seinem Weibe verloren, verloren die heiligmachende Gnade, die Kindschaft Gottes.

Die Kirche verdammt den, der das läugnet, als Ketzer. e)

Dies ist ein Grund-Dogma, von dem die der Erlösung abhängen.

---

a) Serm. 7. in Genes.

b) Theodoret. interrogat. 26. in Genesim. — Basilius Seleucens. Orat. 2. de Adamo. — Severianus Gabalitanus Orat. 6. de mundi Creatione.

c) L. 8. de Genesi ad litteram c. 6.

d) So Rupertus l. 2. de Trinitate et operibus ejus, c 27.: „Ut arbor ipso nomine suo monumentum legentibus repraesentaret diabolici mendacii.“

e) Concil. Arausican. can. 2. — Tridentin. Sess. 5. can. 1.

Hier Schrift und Tradition nachweisen, wäre die überflüssigste Arbeit von der Welt.

117.) Also waren auch die mit der Urgerechtigkeit, mit der heiligmachenden Gnade verbundenen Tugenden (die habitus supernaturales) verloren; in dem Sinne, welchen wir später deutlicher auffassen können, wo wir von der übernatürlichen Gnade handeln.

118.) „Da wurden beider Augen aufgethan, und sie wur„den gewahr, daß sie nacket waren, und sie flochten Feigen„blätter zusammen und machten sich Schürze." a) *)

Also Unordnung, Abgang voriger Unterordnung aller Kräfte unter die Vernunft, und Empörung der Naturtriebe wider die Vernunft war nun die beschämende Strafe.

Sie schämten sich das eine vor dem andern. Peinliche Strafe! Sie schämten nun sich auch der Sünde wegen. Die Schande ist Strafe der Sünde; wo das Gewissen im Innern verdammt, dort strafende Schande vor Gott, vor sich, vor den Menschen. Da möchte man auch das Angesicht gern mit Feigenblättern verhüllen, damit uns wenigstens nicht Menschen sähen. Selbst die niedern Geschöpfe scheinen dem Beschämten zu sagen: „Du bist unsers Dienstes nicht werth!"

119.) „Und als sie hörten die Stimme Gottes des Herrn**), „der im Garten ging, da der Tag kühl geworden war,***)

---

a) Schöpf. 3, 7.

*) Die Feigenblätter sind in Asien mehrere Fuß lang und breit. Die Indianer bedecken mit solchen Blättern ihre Hütten, und wickeln ihre Leichen darein. Man vergl. Plin. hist. nat. libr. 12. cap. 5. — Morison, Voyage Libr. 1. cap. 9. — Was da die heil. Schrift vom Betragen der sich nun schämenden Stammältern erzählt, leuchtet auch aus der Erzählung der Lamaiten. Sieh Stäudlin über die Verwandtschaft der Lamaischen Religion mit der christlichen; im Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, 1. Bd. 3. St. Seite 14. Leipzig 1814.

**) Neuere Ausleger verstehen hier ein Donnerwetter.

***) Die Vulgata hat: „ad auram post meridiem." In den süd-

„verſteckte ſich Adam und ſein Weib, vor dem Angeſichte Got-
„tes des Herrn, mitten zwiſchen den Bäumen des Paradie-
„ſes." a)

Welch eine Albernheit, ſich dem bergen wollen, „der das Auge gemacht hat!" b) Blindheit des Verſtandes zeigt ſich hier auffallend als Strafe, folgend der Sünde.

Schüchternheit, unkindliche Scheu vor Gott — ſieh dieſe ſtrafende Folge der Sünde!

Unkenntniß Gottes, beſonders ſeiner Liebenswürdigkeit und ſeiner Liebe, knüpfet dieſe Scheu an ſich; ein unſeliger Knoten, fernhaltend von Gott, der die Liebe iſt, und verſtrickend in das ſelbſtſüchtige Ich.

Die Blindheit des Verſtandes ſcheint ſich noch in der Antwort des Adam zu zeigen. Als Gott ihn fragte: „Wer hat
„dir gezeigt, daß du nacket biſt, als weil du gegeſſen haſt von
„dem Baume, davon Ich dir gebot nicht zu eſſen? Da ſprach
„Adam: Das Weib, das du mir zugeſellet haſt, gab mir von
„dem Baume, und ich aß." c) Die Blindheit, die Gefährtin des ſündigen Stolzes, will nicht im Sündigenden die nächſte und zuletzt die einzige Schuld ſehen; ſie ſchiebt gern auf Andere. Es möchte faſt ſcheinen, Adam wollte in ſeiner Antwort Gott Selbſt einen Vorwurf machen, daß Er ihm die Eva gegeben,*) in der er nun lieblos nur ſeine Verführerin ſah.

120.) „Da ſprach der Herr zum Weibe: Warum haſt du
„das gethan? Das Weib ſprach: Die Schlange betrog mich
„alſo, daß ich aß. Da ſprach Gott der Herr zu der Schlange:
„Weil du ſolches gethan haſt, ſeyeſt du verflucht vor allem
„Viehe und vor allen Thieren auf dem Felde. Auf deinem

---

lichen Ländern, bemerkt Dereſer, erhebt ſich anderthalb oder zwei Stunden vor dem Untergang der Sonne ein kühler Wind.

a) Schöpf. 3, 8. b) Pſ. 93, 9.

c) Schöpf. 3, 11. 12.

*) Will Braun da keinen ſolchen Vorwurf ſehen, ſo ſieht ihn der ungleich genauere Ausleger Dereſer.

„Bauche sollst du gehen und Staub essen dein Lebenlang. *)
„Ich will Feindschaft stiften zwischen dir und dem Weibe; und
„zwischen deinem Samen und ihrem Samen; derselbe **) soll
„dir den Kopf zertreten, und du wirst seinen Fersen nach-
„stellen." a)

„Gott sprach der Schlange, sagt Stollberg, ihr Urtheil in geheimnißvoller Rede, welche zugleich die Schlange, das Werkzeug, und den Feind angieng, der sie als Werkzeug gebraucht hatte."

„Eine Art von Schauer überfällt uns noch beim Anblick der Schlange, so sehr wir auch wissen, daß die meisten Arten dieses Geschlechtes in unsern Gegenden harmlos sind. Möchte heilsamer Schauer uns ergreifen beim Gedanken an den Feind, der hier im Bilde der ersten Schlange angedeutet wird, der, unsern Fersen nachstellend, so lange wir auf Erden wallen uns nachschleicht." b)

Wir müssen da staunend anbeten Gottes Erbarmung, welche in diesem Urtheile über den Feind die Erlösung der Menschheit ankündete, ehe Sie das Urtheil über den gefallenen Menschen sprach. So geht Gottes erbarmende Huld überall den Foderungen seiner Gerechtigkeit vorher! Erst kündigte Er die Erlösung der Menschheit an, dann ihr Urtheil; und eben so erlöste sie sein Sohn, ehe Er über sie das letzte Gericht hält.

121.) „Und zum Weibe sprach Er: Ich will dir viel
„Schmerzen schaffen, wenn du schwanger wirst; ***) du sollst

---

*) Einige sagen, Das, was der Schlange Natur war, sey ihr auch zur Strafe geworden. Andere wollen, Das, was Gott zur Schlange sprach, sey nur Sinnbild der Strafe der Schlange. — Einige wähnen gar mit Josephus, die Schlangen haben zuvor Füße gehabt, und vermissen sie jetzt, kraft des göttlichen Fluches.

a) Schöpf. 3, 13. 14. 15.

**) Die Vulgata hat ipsa, nämlich mulier.

b) S. d. R. J. Chr. 1. Th.

***) Die Vulgata hat: „Multiplicabo aerumnas et conceptus tuos."

„mit Schmerzen Kinder gebären, und unter der Gewalt deines „Mannes seyn *) und er wird dein Herr seyn."

Im Stande der Unschuld wäre also kein „Beherrschtwerden" gewesen; dies da ist Folge und strafende Nothwendigkeit der Sünde Adams.

„Die unschuldigen Menschen wären zwar wohl einander unterordnet worden, aber ohne Zwang. Auch bei den Engeln findet eine gewisse Ordnung statt. Wo Aller Wille sich zum Guten verbindet, da lenken diejenigen, deren Erkenntniß die höchste ist."

Also nur Leitung, nicht Beherrschung wäre unter den unschuldigen Menschen gewesen. Und je besser die Menschen, desto minder Beherrschung.

Dies fühlen wir, und darum thut uns das Beherrschtwerden kränkend weh.

Je edler der Mensch ist, desto unlieber läßt er sich beherrschen, und desto williger folgt er der Leitung; er beugt sich zwar dem Beherrschenden, aber nur mit Wehgefühl, und opfert es dem Einen Herrn, der auch dadurch verherrlichet wird, daß die Menschen nun von Menschen beherrscht werden, weil der erste Mensch wider Ihn sich empört hat.

122.) „Und zu Adam sprach Er: Weil du hast gehorcht „der Stimme deines Weibes und gegessen von dem Baume, da„von Ich dir gebot und sprach: Du sollst nicht davon essen**):

---

*) So die Vulgata; man bemerkt aber, daß im Hebräischen der Sinn anders sey, nämlich von der cupido in virum; vielleicht will dies die Vulgata durch das vorhergehende „conceptus tuos" ersetzen.

**) Gebieten kann man nur dem, der freie Willenskraft (liberum arbitrium) hat. Es läßt uns also die heilige Schrift gleich anfangs nicht zweifeln, die ersten Menschen haben freien Willen empfangen. Wir haben ihn auch, wie sollten ihn unsere ersten Stammältern nicht gehabt haben? Daß wir Freiheit haben, lehret uns die heil. Schrift bekanntlich an fast unzähligen Stellen. So auch die Tradition. Hier die Stellen der heil. Schrift

„verflucht sey der Acker um deinetwillen, mit Beschwerde sollst „du dich darauf nähren dein Lebenlang. Dornen und Disteln „soll er dir tragen, und du sollst das Kraut auf dem Felde „essen. Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod „essen, bis daß du wieder zur Erde werdest, davon du ge„nommen bist. Denn du bist Staub und sollst zu Staube „werden." a)

Daß jene verbotene Frucht Gift für den Menschen soll enthalten haben, ist eine zwar von der Kirche tolerirte Ansicht, aber, wie ich schon oben berührte, ohne Grund. War diese Frucht auch Gift für den verfluchten Acker? Man kann mit Grund nichts anderes sagen als: Der Sünde wegen hörte in dem Menschen die Unterordnung der Triebe auf, wie auch das Unsterblichseyn, und die Fruchtbarkeit der Erde in so hohem Grade, daß sie nicht Schweiß des Angesichtes gefordert hätte.

Da will ich aber noch erinnern, es sey förmliches Dogma, daß Adam wahrhaft gesündiget hat, so in Gottes Un-

---

und der Väter anzuführen, wäre einmal zu überflüssig. Das Concilium zu Konstanz hat Wikleffs Satz verdammt: „Alles geschieht aus unbedingter Nothwendigkeit." Die hieher gehörige Entscheidung des Conciliums zu Trient werden wir unten vernehmen. Der päpstliche Stuhl hat Sätze verdammt, die gegen die Freiheit verstießen: „Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit." Propositio Baji 39na. — „Sola violentia repugnat libertati hominis morali." Prop. ejusdem 66ta. — „Homo peccat etiam damnabiliter in eo, quod necessario facit." Prop. ejusdem 67ma. — „Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione" Propositio Jansenii ordine tertia. — Eine wahre Schande, daß es in unsern Zeiten Läugner der Freiheit gab! Sie sind nicht würdig, genannt zu werden. Die Calviniſten werden bezüchtiget, unter der Benennung des unbedingten Decretes die Freiheit aufgehoben zu haben. — Vom Fatum, dem alte Philosophen huldigten, will ich nichts weiter sagen.

a) Schöpf. 3.

gnade fiel, und deßwegen dem Tode unterworfen und der Sünde wegen an Seele und Leib schlechter ward und unter die Gewalt des Teufels gerieth. Tridentinum Session. V. Decretum peccat. original. n. 1. Da sagt das Concilium in Bezug auf die Gewalt des Teufels: „ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est, diaboli. Sagt ja auch Paulus, der Sohn Gottes sey Mensch geworden, „damit Er durch den Tod demjenigen, der die Macht des Todes hatte, diese abnahm, das ist, dem Teufel." Hebr. II. 14.

123. „Und Gott der Herr machte Adam und seinem „Weibe Röcke von Fellen und zog sie ihnen an." (Schöpf. 3, 21.)

Ein Wink von Gott Selber, wir sollen Kleidung tragen, um uns nicht schämen zu müssen.

Er, der da kleidete den Leib, kleidet unsere Seelen, wie die unserer ersten Eltern nach dem Falle, mit dem Gewande der übernatürlichen Gerechtigkeit, auf daß wir uns im Innern nicht schämen müssen vor seinem väterlichen Angesichte.

„Und Gott der Herr sprach: Siehe, Adam ist geworden „wie Unser einer, und weiß, was gut und böse ist." (Schöpf. 3, 22.)

Ist dies nicht Hohn auf jene Worte der Schlange?

„Nun aber, daß er nicht ausstrecke seine Hand, und „breche auch von dem Baume des Lebens, und esse und lebe ewiglich!" (Schöpf. 3, 22.)

Also nicht etwa an Gift von jener verbotenen Frucht starb Adam; er starb, weil er nicht mehr essen durfte vom Baume des Lebens.

124.) „Da trieb ihn Gott der Herr aus dem Garten Eden, „daß er die Erde baue, von der er genommen. Nachdem Er „den Adam ausgetrieben hatte, stellte Er vor den Garten „Eden *) Cherubim und die Flammen des hin und her sich

*) „Paradisum voluptatis" sagt die Vulgata.

„bewegenden Schwertes, *) zu bewachen den Weg zu dem Baume des Lebens. a)

Die neuern Ausleger sehen da in diesen Cherubin und in dem hin und her sich bewegenden Schwerte ein Gewitter, das Gott an der Morgenseite des Paradieses entstehen machte, und das so lange dauerte, bis der Garten Eden zerstört und der übrigen Erde gleich war. Man lese hierüber Dereters Auslegung. Man mag so deuten. So heißt es auch z. B. im XVII. Psalme 12. Verse, Gott sey auf Cherubim gefahren, und geflogen und geschwebt auf des Windes Flügeln; — wo Cherub für Donnerwagen gedeutet wird.

125.) Nun außer dem Paradiese heiligten sich Adam und Eva in einer Buße, welche durch Jahrhunderte währte, bis sie zu Staube wurden. **)

Der Wahn des Tatian und der Enkratiten, daß Adam das ewige Heil nicht erlangt habe, wurde insbesondere vom heil. Irenäus und Tertullian bestritten, und von den heiligen Vätern verworfen. b) Sagt ja doch die heilige Schrift: „Die Weisheit schützte den zuerst von Gott erschaffenen Vater „des Erdbodens, als er noch allein erschaffen war. Sie riß „ihn aus der Sünde heraus, und gab ihm die Kraft, über „Alles zu herrschen." c)

---

*) „Et flammeum gladium atque versatilem", sagt die Vulgata.

a) Schöpf. 3, 23. 24.

**) Die Sage, die man bei einigen Vätern findet, Adam sey dort, wo hinnach Jesus Christus starb, begraben worden, läßt sich nicht erweisen.

b) Sieh bei Natalis Alex. H. E. T. I. Dissert. 3.

c) Weisheit 10, 1. 2.

Achter Abschnitt.

Von der Erbsünde, oder von der Forterbung der Sünde Adams auf dessen Nachkommen.

126.) Es ist Dogma der katholischen Kirche, daß die Sünde Adams auf seine Nachkommen sich forterbe und ihnen angerechnet werde.

So entschied die Kirche zu Trient unter dem Anathem. a) Zu dieser bestimmten Entscheidung von der Anerbung der Sünde Adams, nicht etwa nur der Strafen derselben, als des Todes ꝛc., hatte die heilige Kirche eine Wolke von Zeugnissen.

A. Zeugnisse aus der heiligen Schrift.

127.) Schon Job jammerte zu Gott: „Wer kann den „rein machen, der von unreinem Samen empfangen ward.“ b) Hier physische Unreinigkeit verstehen, wäre lächerlich. Und daß hier Job von jedem Menschen rede, zeigt der Contexte. *)

---

a) Sess. 5. Decretum de peccato originali n. 2.: „Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam cum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae, anathema sit.“

b) Job. 14, 4.

*) Der Urtext hat: „Wer wird Reinen von Unreinem geben? Nicht Einer.“ — Die Siebenzig übersetzten: „Wer wird rein seyn von Unrath? Keiner, sey auch sein Leben ein einziger Tag auf Erde.“ — Es ist auch bemerkenswerth für unsre Auslegung dieser und anderer Schriftstellen, daß die alten Juden desto gewisser an die Erbsünde glaubten, da selbst spätere daran glauben. (Man sehe bei Raym. Martini Pugio Fidei cum notis, in proem. p. 174.) und bei J. H. Mai (Synopsis Theolog. judaicae veter. et novae p. 205.) Rabbinen melden oft von falschem Gebilde, worunter sie die im Menschen inwohnende Sünde verstehen.

David jammerte: „Sieh, in Ungerechtigkeiten ward ich „empfangen, und in Sünden empfieng mich meine Mutter.“ Der hebräische Text hat so: „In Ungerechtigkeit ward ich ge„bildet, und in Sünde wärmte mich meine Mutter.“ a) „In Ungerechtigkeit“ und „in Sünde“ muß hier offenbar auf den Gebildeten und Gewärmten bezogen werden: es heißt die Stelle hiemit also: Im Augenblicke meiner Empfängniß war ich schon behaftet mit Sünde, die von meinen Eltern auf mich gepflanzt ward.

Der heilige Apostel Paulus sagt: „Durch Einen Menschen „trat die Sünde in die Welt, — in welchem*) Alle gesündiget haben.“ b) In demselben Texte sagt er: Durch die Sünde sey der Tod auf alle Menschen übergegangen; also zufolge des apostolischen Wortes auch auf die Unmündigen; wie aber durch die Sünde auf diese, wenn nicht durch angeerbte Sünde?

Derselbe Apostel lehret dasselbe öfters; er sagt: „Durch das Verbrechen eines Einzigen seyen Viele (d. h. die Vielen, Alle) gestorben;“ c) „durch das Verbrechen eines Einzigen herrsche der Tod“ d); „durch den Ungehorsam eines Einzigen seyen Viele (d. h. Alle) zu Sündern gemacht worden. e)“ Anderswo sagt er, „wir seyen von Natur Kinder des Zorns gewesen,“ f) Kinder, auf denen Gottes Ungnade lastete. Der ganze Contert und die Sache selbst lassen uns nicht zweifeln, „von Natur“ heiße hier nicht „von der ersten Schö-

---

a) Ps. 50, 6.

*) ἐφ' ᾧ. Sehr gut sagt Gmeiner Theol. Dogm. T. I. Part. 5. c. 2.: „Seu jam voces ἐφ' ᾧ vertantur in quo, seu eo quod, perinde est, quoniam semper Apostolus corruptionem quamdam universalem his verbis significat, dum peccatum ad omnes homines transiisse asserit.“

b) Röm. 5, 12.

c) Röm. 5, 15. d) V. 17.

e) V. 19. f) Epheſ. 2, 3.

pfung her," sondern „von Geburt, von der Empfängniß her." *)

B. Zeugnisse aus der Ueberlieferung.

128.) Jederzeit urtheilte man in der Kirche, die Taufe sey das Mittel, von der Erbsünde los zu werden; dies urtheilte man auch in Absicht auf Unmündige. Dafür steht die allgemeine Praxis der Kirche durch alle Jahrhunderte. Schon dies genügete da überschwenglich, hätten wir auch keinen andern Beweis. **)

Die Lehre des Pelagius, der die Erbsünde läugnete, war

*) Folgende Bemerkung Gmeiners (l. c.) ist eben so richtig, als wichtig: „Per peccatum, quod in mundum intrasse Apostolus dicit, nonnulli secus sentientes contendunt intelligendum esse ipsius Adami peccatum, quod ideo in mundum intrasse dicitur, quia Adamus initium peccandi in mundo fecit. Verum ex contextu patet, Apostolum de omnium, etiam infantum, peccato loqui. Accedit, quod peccatum illud, quod in mundum intravit, diversum esse debeat ab eo, per quod in mundum intravit, ne sensus plane ineptus Apostolo tribui debeat. Alii rursus hoc effugium quaerunt, Apostolum intelligendum esse de transfusione peccati originalis per solam imitationem, qua homines peccatores primi parentis exemplum imitantur. Sed varias ob rationes haec interpretatio rejici debet; primo enim si Apostolus ageret de peccato per imitationem, aut Diabolum, aut Evam nominasset, quia ante Adamum peccarunt. Secundo juxta textum peccatum eodem modo intravit in mundum sicut mors, mors vero non per imitationem intravit. Tertio de illo sermo est peccato, propter quod morti omnes obnoxii sunt; morti autem etiam infantes peccati per imitationem incapaces sunt obnoxii. Demum haec interpretatio aptari nequit his Apostoli verbis: „Eramus omnes naturâ filii irae."

**) Auch ältere Ketzer, z. B. Arianer, Novatianer, Donatisten ꝛc., hielten hierin Eintracht mit der Kirche, sonst so uneins unter sich und mit ihr.

nicht so bald ruchbar geworden, als man sie von allen Seiten als Ketzerei verschrie, und nebst andern sich vorzüglich der heil. Hieronymus und der heil. Augustin dagegensetzten.

Väter für unser Dogma wird man im nächsten besten Theologen citirt finden. *) Diese anzuführen ist desto überflüssiger, je mehrere Concilien sich für unser Dogma gegen Ketzer erklärt haben. a)

129.) Nach unserm Dogma ist die Erbsünde eine wahre Sünde. Ich weiß, Neuere sehen in der Erbsünde nichts als die Begierde, „das unfreiwillige Angewandeltwerden zum Bösen" (die Concupiscentia). Allein die Begierde nach dem Bösen ist auch in den Getauften, da es doch Dogma ist, daß die Taufe die Erbsünde tilge, nach der Entscheidung zu Trient, daß die Taufe alles das hebe, was eigentlich Sünde ist. (Sess. 5. in Decr. n. 5.) Eben daselbst entschied die heilige Kirche, daß durch die Taufe die Erbsünde getilget werde, und bekennt zugleich, daß die Begierde nach dem Bösen im Getauften bleibe, und erklärt, daß diese Begierlichkeit von der katholischen Kirche nie für eigentliche Sünde

*) Merkwürdig für den Leser der Väter ist folgende Bemerkung des Gmeiner: „Neque negari potest, quosdam Patrum, qui ante certamina Pelagiana scripserunt, non ea semper cum circumspectione hac de re locutos fuisse, qua locuti sunt post Pelagium scribentes. Cum enim contra Manichaeos, Marcionitas, aliosque ejusdem generis haereticos, qui peccandi necessitatem introductam volebant, pugnassent, disputationis fervore abrepti, talia adserebant, quae peccatum originale evertere videntur. Nec tamen inde statim inferendum, eos peccatum originale non credidisse, aut negasse, cum suo loco de eo recte senserint, et locuti sint."

a) Concilia Carthaginensia; Diospolitanum, Milevitanum a. 416. Arausicanum a. 529. can. 2. — Palaestinum, cujus meminit S. Augustinus ep. 106. — Toletanum VI. a. 636. — Florentinum.

gehalten wurde, mit dem Beisatze: „Wenn aber Jemand anders denkt, der sey verflucht.“ a)

130.) In demselben Glaubensdekrete sagt aber die heilige Kirchenversammlung von Trient, „sie wolle“ da nicht mit einbegriffen haben die selige und unbefleckte Jungfrau Maria, die Mutter Gottes; sondern es seyen hierüber zu beobachten die Constitutionen des Papstes Sixtus des vierten, unter den in diesen Constitutionen enthaltenen Strafen, welche sie erneuere.“

Die Frage, ob Maria ohne Erbsünde empfangen worden sey, entstand erst später.*) Im Jahre 1387 behauptete ein gewisser Johann von Montesono, aus dem Prediger-Orden, Maria sey von der Erbsünde nicht ausgenommen gewesen. Die Universität zu Paris verdammte diese Behauptung, und der Bischof bestätigte die Verdammung. Um das Jahr 1431, zur Zeit des Conciliums von Basel ward unter den Theologen aufs Heftigste über die unbefleckte Empfängniß Mariä gestritten. Nachdem das Concilium von Basel nach Fer-

a) Sess. 5. Decret. de peccato originali n. 5.

*) Mir ist keine frühere Zeit von dieser Frage bekannt, als zur Zeit des heiligen Kirchenlehrers Bernard, der bekanntlich dieser Frage abhold war, weil er weislich allen neuen Fragen über Offenbarung abgeneigt war. — Privat mag hierüber schon früher gezweifelt worden seyn. Wiest, der über die Litteraturgeschichte der Dogmatik ungemein Licht gibt, schreibt: „Postquam diu privatorum mentes occupaverat“ (haec quaestio) „circa tempora S. Bernardi publice proponi caepit, introducto a Canonicis Lugdunensibus immaculatae conceptionis Festo.“ (In seiner größern Dogmatik T. V. §. 31.) Der Brief des heil. Lehrers, worin er Verweise gab, ist der 174. — Wiest bemerket noch, was sehr merkwürdig ist, um uns durch Beispiele vor Schwärmerei warnen zu lassen: „Addo, eo usque progressos esse quosdam et quidem nominatim Alexandr. Halensem, ut privilegium immaculatae conceptionis etiam ad alios homines extenderent, atque S. Franciscum Seraphicum et S. Bonaventuram a peccati originalis macula immunes esse docuerint.“ Ibidem.

rara übersetzt worden war, decretirten die zu Basel eigensinnig Zurückgebliebenen, in der 36. Sitzung im Jahr 1439, die Behauptung von der unbefleckten Empfängniß der seligsten Jungfrau sey fromm und mit dem kirchlichen Cultus übereinstimmend, wie auch mit dem katholischen Glauben, mit der geraden Vernunft, und mit der hl. Schrift, und sie sey von allen Katholiken zu halten, ohne daß man das Gegentheil predigen oder lehren dürfe. Von diesem Decrete des nicht mehr rechtmäßigen Conciliums machte der vierte Sixtus in seiner Constitution vom J. 1476 keine Meldung, ob er schon jenen Ablässe verlieh, welche am Feste der Empfängniß Mariä das von ihm gutgeheißene Officium recitiren und die Messe lesen, oder dabei gegenwärtig seyn würden. In einer andern Constitution vom J. 1483 verdammte er diejenigen, welche sagten, der, welcher dies Fest feiert, sündige tödlich, und der sey Ketzer, welcher die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau behauptet. In der Folge behaupteten diesen Vorzug der Hochbegnadeten verschiedene Universitäten, Orden, Cardinäle, Erz- und Bischöfe. Die Väter zu Trient waren dieser Behauptung zwar sehr günstig, wollten aber der Gegenmeinung auch nicht zu nahe treten, und decretirten, wie ich bereits gesagt habe, es habe bei den Constitutionen des vierten Sixtus zu verbleiben. Die Streitigkeiten wurden von neuem rege; da drohete der h. fünfte Pius in einer Constitution vom J. 1570 jenen große Strafe, welche in Predigten oder öffentlichen Versammlungen eine der zwei Meinungen zu rügen sich erkühnten; jedoch dürfen die Gelehrten unter sich darüber disputiren, wenn sie einander in einer vom apostolischen Stuhle unentschiedenen Sache nur nicht Irrthum vorwürfen. Alles dieses bestätigte im J. 1616 der fünfte Paulus und verbot im J. 1617, in Predigten, Vorlesungen, in Lehrsätzen oder andern Akten zu behaupten, daß die seligste Jungfrau in der Erbsünde empfangen worden sey; jedoch mit der Aeußerung, er wolle hiemit die Gegenmeinung nicht verwerflich erklärt haben. Der fünfzehnte Gregorius setzte im J. 1622 fest, man solle die

Gegenmeinung, Maria sey von der Erbsünde befleckt gewesen, öffentlich nicht bekämpfen, aber auch nicht einmal in Privatakten dürfe man sie vertheidigen;*) und im kirchlichen Officium von der Empfängniß der seligsten Jungfrau dürfe Niemand weder privat, noch öffentlich einen andern Titel als: „Empfängniß" (also ohne Beisatz „unbefleckte") gebrauchen. Endlich statuirte der siebente Alexander im J. 1661 schwere Strafen gegen jenen, welcher die Behauptung, den Cultus und das Fest der Empfängniß in Zweifel ziehen oder unter was immer für einem Vorwande verdrängen wollte;**) jedoch verbot er, die anders Denkenden der Ketzerei oder einer Todsünde zu beschuldigen, und wollte diese Controverse nicht entscheiden, wie auch Spaniens Könige, der dritte Philipp vom fünften Paul und der vierte Philipp vom fünfzehnten Gregor die Entscheidung nicht hatten erhalten können. a)

„Man ersieht, sagt Schram, daß die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau keine Glaubenslehre sey. Feiert die Kirche das Fest ihrer Empfängniß, so feiert sie diese nicht als unbefleckte, sondern als freudenreiche,***) weil uns damals Die ward, aus welcher uns der Erlöser geboren ward. Daher will der fünfzehnte Gregor, man solle in der Messe und in dem Officium nicht sagen: „Unbefleckte Empfängniß," sondern ohne Beisatz: „Empfängniß;" und in den Constitutionen der Päpste werden die Worte: „Unbefleckte, Unverletzte, (Inmaculata, Intemerata)" auf die seligste Jungfrau bezogen. In irgend einer Stadt Italiens wurden die Worte des eilften Clemens: „daß das Fest der Empfängniß der un-

*) Exceptis Fratribus Ord. Praedicatorum.

**) In seiner Bulle Solicitudo kommen die Worte vor: „— Volentesque laudabili huic pietati et devotioni et Festo ac cultui — exhibito favere, nec non tueri pietatem et devotionem hanc colendi et celebrandi beatissimam Virginem a peccato originali praeservatam etc."

a) Sieh Schram Theolog. Dogm. T. I. §. 267. Schol. 2.

***) So feiert die Kirche auch das Fest der Geburt Mariä.

befleckten seligsten Jungfrau als geboten gefeiert werde," so abgedruckt, daß es lautete: „Das Fest der unbefleckten Empfängniß" ꝛc.; da befahl derselbe Clemens im J. 1709 dem Ordinarius des Ortes, den Verfälscher der Worte streng zu strafen und die Ausgabe zu unterdrücken. Und würde gleich das Fest unter dem Titel der „unbefleckten Empfängniß" gefeiert, so folgete doch nicht daraus, daß die Kirche dieselbe als gewisse Glaubenssache festsetze;*) denn die Kirche kann die unbefleckte Empfängniß der Hochbegnadeten als Gegenstand religiöser Verehrung vorstellen, wenn sie moralische Gewißheit davon hat, ohne sie darum als gewisse Glaubenssache festzusetzen."**) So Schram.

Die Vertheidiger der unbefleckten Empfängniß Mariä haben eben nicht immer die besten Beweise geführt, und oft Schrifttexte mit unanständiger Gewalt auf ihren Gegenstand gedreht. Mir scheint in dieser Sache kein einziger Schrifttext etwas zu beweisen, als etwa jene göttliche, noch in heiliges Dunkel gehüllte Verheissung des künftigen Messias, welche Jehova den gefallenen Menschen noch im Paradiese gab. „Ich „will Feindschaft setzen zwischen dir" (der Schlange) „und „dem Weibe; und zwischen deinem Samen und ihrem Sa„men; derselbe***) soll dir den Kopf zertreten, und du wirst

---

*) Liebermann sagt: „Imo et hoc addimus, rem" (scilicet immaculatam Virginis conceptionem) „ejus generis non esse, ut definiri debeat; et eos, qui solemne Ecclesiae judicium exposcunt, pietatem quidem in sanctissimam matrem ostendere, at exiguam rerum theologicarum peritiam; Ecclesia enim fidei articulos non cudit; sed infallibili auctoritate, quae in Verbo Dei aut scripto aut tradito continentur, declarat. Revelationi semel factae nec addi quidquam nec detrahi potest." (Instit. Theolog. Tom. III. pag. 451.)

**) So stellt die Kirche einen Heiligen als Gegenstand religiöser Verehrung vor, ohne eine Glaubenslehre daraus zu machen, daß er heilig sey.

***) Nach dem Hebräischen.

„seinen Ferſen nachſtellen." a) Der Same des Weibes, der den Kopf der Schlange zertreten ſoll, iſt offenbar Chriſtus; das Weib iſt offenbar vornehmlich Maria, die Mutter Chriſti. Nun aber iſt auch Feindſchaft zwiſchen der Schlange, dem Teufel, und dem Weibe feſtgeſetzt; wie wäre ſie es vollkommen und gänzlich, wäre Maria je durch die Erbſünde unter der Herrſchaft des Teufels geſtanden? Gott ſcheint aber doch allerdings vollkommene und gänzliche Feindſchaft feſtgeſetzt zu haben zwiſchen der Schlange und dem Weibe, da Er, ohne Steigerung des Ausdruckes ſagt, Er habe auch zwiſchen dem Samen der Schlange und dem Samen des Weibes Feindſchaft feſtgeſetzt; alſo dort gänzliche vollkommene Feindſchaft wie da, alſo auch dort nie Nichtfeindſchaft, alſo nie Sünde in Maria. Indeſſen können wir, vor dem Ausſpruche der Kirche *), Niemanden aufdringen, dieſen Text der heiligen Schrift ſo zu erklären. **)

War nun die göttliche Mutter ohne Erbſünde empfangen, ſo war auch dies nur in Anſehung der Verdienſte ihres Sohnes, ihres und unſeres Gottes, feſtgeſetzt von dem ewigen Vater. Ihr Sohn war alſo auch ihr Erlöſer, eben nicht von der Sünde, aber von dem Geſetze, mitbegriffen zu werden unter den Erben der Sünde Adams. ***)

---

a) Schöpf. 3, 15.

*) Ueber dieſe ganze Sache ſagt der vierzehnte Benedict: „Summa totius rei huc redit, ut Ecclesia ad opinionem immaculatae conceptionis propensior sit, nondum tamen Apostolica Sedes tanquam articulum fidei eam definiverit." (De Festis, part. 2. §. 200.) In demſelben Werke §. 208. ſagt er: „Festum enim conceptionis celebrari potest, etsi Ecclesia nihil definiverit."

**) Der Ausdruck: „zwiſchen dir und dem Weibe" kann nämlich auch weitere Erklärung zulaſſen.

***) Die ſpitze Schule drückt dieſes ſo aus: „Redemta fuit non redemtione liberativa, sed praeservativa; redemtio quippe non semper actualem captivitatem supponit, sed sufficit debitum eam incurrendi." Haec Schram l. c. — Et

131.) „Aber, so fragt die Philosophie, wie kann Adams Sünde unsere Sünde werden?"

Es kömmt da nur auf den Begriff von der Erbsünde an. Mir ekelt, so manacher unrichtigen Vorstellung zu erwähnen, unzeitiger Geburten der Schule. Die etwa gemeinere und offenbar richtige Vorstellung ist: Die Erbsünde ist der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit. Dieser Mangel sollte nach Gottes gesetzgebendem Willen nicht stattfinden; und in so fern ist er Sünde, weil wider das Gesetz, das Gottes Wille ist. Dieser Mangel ist zwar nicht das Werk unserer persönlichen Willkühr, wohl aber ist Adam, unser Haupt, freiwillige Schuld dieses Mangels gewesen.*) Was ist denn die Sünde anders, als Abgang der Gerechtigkeit? und was anderes kann die Erbsünde seyn, als Abgang der ursprünglichen Gerechtigkeit? Man denke sich unter Sünde, nach dem Ausdrucke des heiligen Augustin, des heiligen Anselm und anderer, nur nichts Reelles, nichts Naturhabendes, sondern eitel Abgang, und man wird hier noch so leicht denken. Sehr bestimmt drückt sich über die Erbsünde der eben so erhabene als scharfe Denker, der heil. Bonaventura aus: „Die Erb-

---

Sch. 3. habet sequentia: „Quaerunt ulterius Scholae, an Beatissima Virgo habuerit debitum proximum contrahendi peccatum originale. Respondetur communius affirmative, tum quia alias non fuisset proprie a Christo redemta, utpote non comprehensa sub objecto redemtionis, scilicet sub peccato Adami, quatenus est peccatum naturae: tum, quia si Adamus non peccasset, Beatissima Virgo habuisset jus accipiendi justitiam originalem: ergo quia Adamus peccavit, illa habuit debitum contrahendi originale."

*) Schram sagt nach der etwa gemeinern Meinung und in dem so eben erklärten Verstande: „Essentiam seu formale constitutionem peccati originalis consistere in privatione justitiae originalis nobis voluntaria voluntate capitis." Theol. Dogm. T. I. §. 266. Schol. 2.

sünde, sagt er, ist förmlich Mangel der seyn-sollenden Gerechtigkeit." a) — *)

Hätte Adam nicht gesündiget, so wäre nicht nur seine Seligkeit, sondern auch wären seiner Söhne Gerechtigkeit und Seligkeit Belohnung seiner Tugend gewesen. Daran zweifelt kein Katholik, und Bürge dafür ist eben selbst das Dogma: „daß wir deßwegen Sünder und sterblich sind, weil Adam gesündiget hat." Also hätte Adam durch seine Treue jenes als Lohn verdient. Dagegen kann die Vernunft nichts einwenden, sie wolle denn mit frevelndem Stolze der Gottheit vorschreiben, woran Sie ihre Gaben bedingen oder nicht bedingen müsse. Nun blieb Adam Gott nicht getreu, also verdiente seine Untreue, daß seine Söhne nicht haben jene ursprüngliche Gerechtigkeit, die sie zum Lohne seiner Treue gehabt haben würden; und in diesem unserm Nichthaben der ursprünglichen Gerechtigkeit, die wir nach Gottes Gesetzwillen haben sollten, besteht die Erbsünde. Die Sache so angesehn, sehe ich wahrlich nicht, was das Dogma von der Erbsünde Vernunftwidriges oder auch nur Unbegreifliches haben solle. **)

---

a) In l. 2. sentent. dist. 32. q. 1. in conclus.

*) Der h. Anselm, und nach ihm Mehrere sagen, die Erbsünde sey nichts als die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit. (Libr. de conceptu Virginis cap. 2.) — Thomisten und andere sagten schon weniger ungesäumt: „Peccatum originale materialiter est concupiscentia, formaliter vero privatio justitiae originalis." Von dieser Ansicht sagt Wiest: „Quantum sapiat antiquatam et dudum profligatam Aristotelicorum Philosophiam, monere superfluum est." Tom. V, §. 27. *

**) Diese leichte Ansicht hat vielleicht noch kein Schriftsteller mehr in's Licht gestellt, als Oberrauch in seiner Dissertatio de suprema ac aeterna lege. Unter andern widerlegt er c. II. jene: „Qui ajunt, quod per ipsam naturalem nativitatem, qua ex Adamo descendimus, originarium malum illud contrahamus. Ast quomodo per materiatum hoc medium seu modum etiam morale malum propagari et imputari queat,

Der Mangel dieser ursprünglichen Gerechtigkeit in uns, ist für uns Sünde, für den Adam ist sie Strafe. Welch eine Strafe für den Vater der Menschen, nur Söhne zu haben, die nicht die gehörige ursprüngliche Gerechtigkeit besitzen! Wem diese Strafe zu groß däucht, der erinnere sich, daß Gottes Gerechtigkeit nicht unsern Dünkel zur Regel habe. Wäre unserm eigensüchtigen Dünkel jener Lohn für Adams Treue, nämlich die ursprüngliche Gerechtigkeit aller seiner Söhne nicht zu groß gewesen, so sey es auch diese Strafe nicht. All unser Elend und unser Tod, in so fern nicht freiwillig von uns verursacht, ist Strafe für Adam, für den auch unsere Seligkeit und Unsterblichkeit Lohn gewesen wäre: so ist es auch unsere sogenannte Erbsünde.

Adam war unser Haupt im sittlichen Verstande; weil er sündigte, ward uns, seinen Gliedern, nicht gegeben die heiligmachende Gnade, die wir doch haben sollten. In diesem Sinne kam die Sünde durch Einen Menschen in die Welt. In diesem Sinne haben wir alle in Adam gesündiget; nicht als hätten wir in Adam thätlich*) gesündiget; wie hätte das seyn können, da wir damals noch nicht existirten? son-

---

minime intelligo. Et licet S. Augustinum in hoc multum sibi faventem habere putent, magnopere tamen formido, ne sanctus Doctor natales nostros non pro causa, sed pro occasione et conditione incurrendi peccati habeat. Aliud quippe est dicere: omnes primam culpam contrahunt, qui ex Adamo sunt nati: et rursus aliud: omnes illi peccato obnoxii efficiuntur, quia ex Adamo originem trahunt."

*) Sehr richtig sagt Oberrauch (c. 12.): „Si nostrae voluntates ad illud peccatum quacunque ratione cooperatae fuissent, non per unum hominem mors intrasset, non per unius inobedientiam peccatores multi constituti fuissent, non unius delicto, neque per unum mors regnasset; sed per plurimos hoc omnia facta fuissent. Denique peccatum originale non esset unicum et commune, sed multiplex et cuique peculiare; imo Adamus, quod est contra Tridentinum (Sess.

dern weil unser sittliches Haupt sündigte, ward auch uns die Gerechtigkeit nicht mehr gegeben.

Der Fürst kann, ohne daß er darin ungerecht verfährt, den Kindern eines Verbrechers den Adel versagen, den er ihnen gegeben haben würde, wäre ihr Vater ihm getreu geblieben.

Nicht willkührlich ist es gesagt, daß Adam unser sittliches Haupt war; der heil. Apostel Paulus macht selbst eine Gegeneinanderstellung zwischen Christus, der denn doch unser Haupt ist, und zwischen Adam, der es war. Nach seiner Lehre kam, wie durch Adams Sünde die Sünde, so durch Christi Verdienst die Gerechtigkeit in die Welt. a) *)

Nach dieser Ansicht ist gar leicht zu begreifen, wie auch die Unmündigen die Erbsünde auf sich haben können. Gott sieht sie als seine Nichtsöhne an, da sie doch seine Söhne seyn sollten, und dies wegen Adams Sünde. Dies wird uns noch begreiflicher, wenn wir bedenken, daß Gott, Sich huldvoll erbarmend, diese Kinder der Ungnade, wegen der Verdienste Christi, als seine Söhne wieder ansieht, wenn sie getauft sind.

Wem aber diese Erklärung der Erbsünde nicht genug thut, wird in der Erbsünde doch nichts Vernunftwidriges finden; und fände er's in seiner Ansicht, so müßte er der ewigen Wahrheit mehr glauben als ihr. **)

---

5. can. 2.) nobis nihil, sed propria cuique, qua ad illud peccatum concurrit, opera nocuisset."

a) Röm. 5.

*) Im 14. Verse heißt es ausdrücklich, Adam sey ein Vorbild des künftigen gewesen. Wie anders als durch dies, daß er im sittlichen Sinne das Haupt aller Menschen war? Adam war „τύπος" von Christus, nämlich ἀντίτυπος, das Bild von der entgegengesetzten Seite angesehen: was Adam verderbt hatte, stellte Christus wieder her, und wie herrlich und überschwenglich! Man lese das angeführte fünfte Hauptstück, und überlege es wohl.

**) Wie wir die Erbsünde erklären mögen, daran liegt übrigens

Neunter Abschnitt.

Von der Strafe der Erbsünde an uns.

132.) Wie wir bereits schon sahen, so ward Adams Sünde dadurch bestraft, daß wir als Sünder im strengsten Sinne des Wortes geboren werden. Dieses unser Sünderseyn machte uns würdig des ewigen Verlurstes der Seligkeit; so wäre dieser ewige Verlurst Strafe für unsere Erbsünde und dies nächstens, und dann fernerhin auch Strafe für Adams Sünde, für den es schreckliche Strafe gewesen wäre, alle seine Kinder, wegen der durch ihn eingeführten Erbsünde, ewigen Verlurst der Seligkeit leiden zu sehen. Diese Strafe wird zwar aus Gottes allezeit anbetungswürdigen Rathschlüssen an manchen Unmündigen erfüllt, die ohne die Empfangung geeigneten Rettungsmittels sterben. Auch hier zeigt sich Gottes Gerechtigkeit, die in Allem erfüllt seyn will und werden muß, weil sie will.

133.) Formäl und geradezu die Sünde Adams wird an allen seinen Söhnen und Töchtern gestraft durch alle jene Folgen, die auch in ihm und seiner Gattin als Strafe auf

---

gar wenig, aber unendlich viel liegt daran, wie wir derselben los werden mögen; und über dies hat Gott bestimmtesten Aufschluß gegeben. Die Offenbarung befriediget überall unsre Bedürfnisse, und nirgend unsre Fragesucht. Der heil. Augustin (epist. 167. ad S. Hieronym.) wendet auf unsre vorliegende Frage folgende Anekdote: Jemand fiel in einen Brunnen; ein anderer fragte ihn, wie er hineingefallen sey? „Ich bitte, antwortete er, denke, wie du mich herausbringest, nicht wie ich hineingefallen sey."

Uebrigens mögen die merkwürdigern Schriftsteller über die Erbsünde unter andern folgende seyn: Domnus Fulgentius, de peccati originalis natura et poena 1599 Patav. — Bernardus de Rubeis, Tractatus de peccato originali, ejusque natura, Venetiis 1757. in 4. — Georg. Adam. Kremer, de Lapsu Adami et sequelis Dissertatio. Moguntiae 1784, in 4.

die Sünde folgten, als Blödheit der Vernunft, Empörung der Begierlichkeit, Brechlichkeit des Körpers, Verlust der vollkommenen Herrschaft über die niedern Geschöpfe, Mühe und Schweiß in Bearbeitung der Erde, Unterwerfung des Weibes unter die Herrschaft des Mannes, und endlich der Tod.*) Für alles dieses spricht unsere eigene Natur, so daß wir hierin der gegebenen Winke der heiligen Schriften wahrlich nicht bedurft hätten.

Man bemerke hier scharf, daß alles dies, eigentlich zu reden, nicht Strafe der Erbsünde, in so fern sie unsere Sünde ist, sondern der Sünde Adams ist; aber wir hätten diese Strafe Adams an uns nicht zu erfahren, wären wir nicht erst ihm zur Strafe in Gottes Ungnade gefallen; durch den Adam die Sünde, durch die Sünde der Tod. Darum bleiben diese Folgen als „Strafe der Sünde Adams" auch dann, wenn wir durch Jesus Christus wieder gerechtfertigt sind. **)

---

*) Die Erfahrung und offenbare Aussprüche der heil. Schrift (z. B. 1. Kor. 15, 22) konnten nicht verwehren, daß nicht auch der Tod Aller in Zweifel gezogen worden wäre. Woran doch zweifelt die blöde Menschenvernunft nicht? Schon Cajetan ließ sich's einfallen, nicht alle Menschen kommen erst durch den Tod hinüber zur Seligkeit.

**) Bleiben diese Strafen in den von der Erbsünde Befreiten, so konnten sie auch statt finden in der vor der Erbsünde Bewahrten, in der erhabnen Maria. Gestorben ist Sie einmal gewiß, und offenbar zur Strafe Adams. Selbst die Mutter Dessen, der das Leben ist, mußte also in den Tod sinken, weil Adam, ihr Stammvater, von Gott abgefallen war! — In wie fern übrigens die Hochbegnadete die Folgen der Sünde Adams, als die Blödheit der Vernunft u. s. w. nicht in Sich erfahren habe, bleibt uns immer unbestimmbar; nur weigert sich der fromme Sinn, in der heiligsten Jungfrau und Mutter des Herrn solche Empörungen der Begierlichkeit anzunehmen, die das Uebergewicht der in Ihr wohnenden Gnade ohne Zweifel nicht entstehen ließ, und so die Anlage dazu stets niederhielt. Aber die Heiligste

134.) Eine vorzüglich zu beachtende strafende Folge der Sünde Adams an ihm und seinen Nachkommen ist das „Geschwächtseyn des freien Willens.“ Wie die Vernunft geschwächt ward, so der freie Wille, den der heilige Thomas von Aquin so definirt: „Der freie Wille ist nichts anderes als die Wahlkraft.“ a)

Das zweite Concilium von Orange, das, wie alle Theologen zugeben, das Ansehen eines allgemeinen hat, weil allgemein angenommen, erklärte, durch die Sünde des Adam sey der ganze Mensch, d. h. nach Leib und Seele, verderbt worden b); und eben so entschied es, der freie Wille sey im ersten Menschen geschwächt c), und der freie Wille sey hingeneigt und vermindert worden d). Eben mit demselben Ausdruck lehrt uns das Tridentinum, der freie Wille sey durch die Sünde des Ursprungs geschwächt worden. e)

Aber diese Schwächung ist noch nicht gänzliche Aufhebung des freien Willens. Es wäre gegen alle Dogmen von der Gnade und der christlichen Sittenlehre, und somit vielfach ketzerisch, zu behaupten, nach der Sünde Adams habe der

---

von den Folgen der Sünde Adams in jeder Rücksicht auszunehmen, und Ihr eine Natur, wie sie Adam vor dem Falle hatte, in Absicht auf die Unterordnung der menschlichen Kräfte und Triebe, zuzueignen; dazu hat man wahrlich keinen Grund. Ueberwand Sie mit der Gnade alle diese Folgen, so blieb Sie ja doch ohne alle, auch nur läßliche Sünde, und ist dann groß als Siegerin, wie auch wir es als Sieger seyn sollen, obschon keiner es so vollkommen war, noch seyn wird, wie die Mutter Gottes.

a) P. I. Q. 83. Art. 4. „Liberum arbitrium nihil aliud est, quam vis elective.“

b) Can. 1.

c) Can. 13.

d) Can. 25. „Liberum arbitrium inclinatum et attenuatum fuisse.“

e) Sess. 6. cap. 1.

Wille seine Freiheit verloren. Endlich hat solche Behauptung das Concilium von Trient förmlich verdammt. a)

In so fern unser Wille geschwächt ist, wird ihm aufgeholfen durch die Gnade Jesu Christi, der uns wiederherstellte, was Adam uns verlor, und uns einführt in das ewige Himmelreich zur ewigen Anschauung des Vaters.

---

a) Sess. 6. can. 5.: „Siquis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, — anathema sit.“ — Und canon. 6.: „Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se adeo, ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, anathema sit.“

Erste Beilage

zur

Abhandlung:

Von der Schöpfung ꝛc.

Erhabene Ansichten des heil. Augustin von Gott dem Schöpfer.

Inhalt.

I. Der Wille Gottes ist der Grund von Allem.
II. Vor dem erschaffenen Alle war weder eine unendliche Zeit, noch ein unendlicher Raum.
III. Die Wissenschaft und der Wille des Schöpfers ist unwandelbar.
IV. Gott das Urbild der Geschöpfe.
V. Gottes Vorsehung.
VI. Gottes Wille ist das Gesetz der vernunftbegabten Wesen.

* * *

Ich gestehe es, daß ich mit der Empfehlung der Schriften des heil. Augustinus anzüglich bin. Aber ich bin es nicht ohne Grund. Wer die Theologie verstehen will, lese ihn! Aber lesen ist das Wenigste; der große Kirchenlehrer muß studirt werden mit Verstand und Willen. Mit dem Verstand wollen ihn Viele studiren, aber nicht mit dem Willen. Warum nicht mit dem Willen? Ach, darum nicht, weil Anhänglichkeit an selbstgeschaffenes Wissen, oder an eingeschultes Wissen, oder wohl gar das süße Bewußtseyn des Wohlgefallens, das man vom Zeitgeiste zu erbetteln hofft, dem Willen nicht die Freiheit lassen, sich zu Gott Selbst zu erschwingen, den wir in Allem zum Ersten und Höchsten, zum

Alpha und Omega machen müssen, wenn wir uns hienieden seiner Strahlen, in Liebe von ganzem Herzen, erfreuen wollen, um Ihn jenseits zu schauen, wie Er ist.

I.

Der Wille Gottes ist der Grund von Allem.

„Wenn Einige sagen, warum wollte denn Gott Himmel und Erde erschaffen? so muß man ihnen antworten, sie sollen zuerst die Stärke des menschlichen Willens kennen lernen, ehe sie den Willen Gottes zu kennen verlangen. Denn sie wollen die Ursachen des göttlichen Willens wissen, da doch der göttliche Wille die Ursache aller Dinge ist. Denn, wenn es eine Ursache gibt, warum Gott Alles erschaffen will, so gibt es auch etwas, was dem Willen Gottes vorgeht. Dies läßt sich aber ohne Verunehrung Gottes nicht einmal denken. Wer also fraget, warum Gott Himmel und Erde erschaffen habe, dem muß man antworten: „Weil Er gewollt hat;" denn der Wille Gottes ist die Grundursache des Himmels und der Erde. Wer aber fraget, warum Gott Himmel und Erde erschaffen wollte, der fraget um etwas Größeres, als der Wille Gottes ist. Aber Größeres läßt sich ja nichts denken. Der kühne Mensch soll denn in die gehörigen Schranken zurücktreten, und das, was nichts ist, nicht suchen, damit er auch das Wahre nicht verliere." a) *)

„Wer fraget, warum Gott die Welt erschaffen wollte,

---

a) De Genesi contra Manich. I. I. cap. 2.

*) Nach Philiberts Uebersetzung, in seiner Philosophie der Aeltesten, 2. Th. 8. Hauptst. 76. §. — In diesem Theile ist reine Lehre von Gott dem Schöpfer, wie ich in keinem philosophischen Schriftsteller unserer Zeiten antraf.

der fragt um eine Ursache des göttlichen Willens. Aber jede Ursache wirket ja etwas, und jede Ursache ist größer, als das, was bewirket wird. Aber über den Willen Gottes gibt es nichts Größeres; mithin darf man auch nicht um eine Ursache desselben fragen." a) *)

II.

Vor dem erschaffenen Alle war weder eine unendliche Zeit, noch ein unendlicher Raum.

„— Dann mögen auch jene, die zwar zugeben, daß Gott der Schöpfer der Welt sey, uns aber um die Zeit dieser Schöpfung befragen, selbst zusehen, was sie uns antworten, wenn wir sie um den Raum befragen, worin sie erschaffen ward. Denn wie sie fragen, warum sie gerade damals und nicht früher erschaffen ward, so fragen wir, warum sie gerade da erschaffen ward, wo sie jetzt ist, und nicht an einem andern Orte. Denn erdenken sie sich vor der Schöpfung der Welt unendliche Zeiträume, worin, ihres Erachtens, Gott nimmer aufhören konnte zu wirken; so mögen sie sich auch außerhalb der Welt unendliche örtliche Räume ersinnen; wo, wer da spricht, der Allmächtige habe in denselben des Wirkens sich nicht enthalten können, auch wohl ganz folgerecht unzählige Welten mit Epikurus erträumen müßte."

„Sagen sie aber, die Gedanken der Menschen wären eitel, wenn sie sich unendliche Räume dächten, da es außerhalb der Welt keinen Raum gebe; so anworten wir ihnen, die Menschen dächten auf gleiche Weise eitel, wenn sie verflossene Zei-

---

a) L. de divers. Quaest. 83. Q. 28.

*) Nach Philiberts Uebersetzung. l. c.

ten dächten, worin Gott nichts gewirkt habe, da vor der Welt keine Zeit war." a) *)

„Denn wenn der richtige Unterschied zwischen der Ewigkeit und der Zeit darin besteht, daß die Zeit nicht ohne irgend Wandelbarkeit durch Bewegung ist, die Ewigkeit aber keine Wandelbarkeit kennt: wer sieht da nicht ein, daß keine Zeiten wären, wenn nicht ein Geschöpf wäre erschaffen worden, das durch irgend Bewegung Einiges geändert hätte; — kraft welcher, in auf einander folgenden Momenten bewirkten Bewegung und Aenderung in solchen Dingen, die nicht alle zugleich auf Einmal seyn können, bald dies, bald jenes gefolgt wäre; und daß eben in den kürzern oder längern Zwischenräumen dieser Veränderung die Zeit besteht?"

„Da also Gott, in dessen Ewigkeit durchaus keine Wandelbarkeit statt findet, der Schöpfer und Ordner aller Zeiten ist, sehe ich nicht ein, wie gesagt werden könne, die Zeit sey nach verflossenen Zeiten erschaffen worden; es sey denn, man sage, es sey schon auf der Welt irgend ein Geschöpf gewesen, durch dessen Bewegungen die Zeit verflossen wäre."

„Ueberdies, wenn die heiligen und höchst wahrhaftigen Schriften dergestalt aussprechen, Gott habe Himmel und Erde im Anfang erschaffen, daß dadurch erkannt wird, Er habe früher nichts erschaffen; weil vielmehr jenes im Anfang erschaffen genannt wird, was Er vor allen andern Dingen erschuf: so ward fürwahr die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit zugleich erschaffen. Denn was in der Zeit geschieht, das geschieht nach und vor einiger Zeit; nach jener, die bereits vergangen, und vor jener, die noch künftig ist. Es konnte aber keine Zeit seyn, die vergangen gewesen wäre, weil kein Geschöpf war, durch dessen veränderliche Regungen dieselbe wäre bezeichnet worden. So wurde

a) De civitate Dei Libr. XI. cap. 5.

*) Nach Silberts Uebersetzung.

denn die Welt mit der Zeit erschaffen; da mit ihr zugleich ihre wandelbare Bewegung erschaffen wurde." a) *)

III.

Die Wissenschaft und der Wille des Schöpfers ist unwandelbar.

„Was anders wird durch jenes verstanden, das bei allen Werken der Schöpfung gesprochen ward: „Gott sah, daß es gut war;" außer die Gutheisung des Werkes, das nach der Kunst gemacht ward, die die Weisheit Gottes ist? Nicht dann erst lernte Gott kennen, daß sein Werk gut sey, als dasselbe erschaffen war; sondern umgekehrt vielmehr hätte Er dasselbe nicht erschaffen, wenn Er es nicht schon vorher gekannt hätte. Sieht Er also, daß es gut ist, — und hätte Er dies nicht gesehen, bevor Er dasselbe schuf, nimmer hätte Er es dann erschaffen, — so geschieht dies nicht, es zu lernen, sondern es uns zu lehren. Plato ging hierin noch weiter, und wagt es sogar zu sagen, Gott habe große Freude gehabt, als die ganze Schöpfung vollendet stand. Und er spricht dies nicht etwa, weil er so albern gewesen wäre, zu glauben, Gott wäre durch die Neuheit seines Werkes seliger geworden; sondern er wollte damit so viel sagen: das bereits ausgeführte Werk habe seinem Künstler eben so gut gefallen, als es Ihm früher gefallen habe, da es noch in der Idee der Kunst lag; nicht aber als wäre die Wissenschaft Gottes wandelbar; so daß Er jene Dinge, welche sind, auf eine andere Weise erkennte als die, welche bereits waren oder noch nicht sind. Denn nicht auf unsere Weise sieht Er vorher was künftig ist; nicht wie wir sieht Er an, was gegenwärtig ist, und sieht jenem nach,

---

a) De civit. Dei libr. II. cap. 6.

*) Nach Silberts Uebersetzung.

was bereits vergangen ist; sondern auf ganz andere, hoch über alle unsere Gedanken erhabene und ganz von denselben verschiedene Weise ist seine Erkenntniß der Dinge. Denn ohne bald an dies, bald an jenes mit wechselnden Gedanken zu denken, sieht Er alle Dinge auf ganz unwandelbare Weise; und in gleicher Kraft umfasset seine ständige und ewige Gegenwart alle Dinge; sowohl jene, die in der Zeit geschehen, und, erst zukünftig, noch nicht sind, als jene, die in der Gegenwart bestehen und bereits sind; und nicht minder umfaßt sie die vergangenen, die nicht mehr sind. Auch sieht Er nicht anders mit den Augen, als mit der Seele; denn Er besteht nicht aus Seele und Leib; noch sieht Er auch anders jetzt, anders früher, anders später; denn nicht wie unsere Wissenschaft ist auch seine Wissenschaft in drei Zeiten, in die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft getheilt; „da „bei Ihm keine Wandelbarkeit, noch auch ein au„genblicklicher Wechsel ist" (Jakob 1, 17); da seine Aufmerksamkeit nicht von einem Gedanken zum andern übergeht, in dessen unkörperlichem Anblick alle Dinge, die Er kennt, zugleich da sind. Denn er kennt die Zeiten durch keine zeitlichen Begriffe, sondern durch eine Erkenntniß, die hoch über aller Zeit steht; und bewegt alle zeitlichen Dinge, ohne selbst in der Zeit bewegt zu werden. Dort also sah Er, daß da gut war, was Er schuf, wo Er sah, daß es gut wäre, daß Er es schüfe. Und dadurch, daß Er das Erschaffene sah, verdoppelte sich seine Wissenschaft nicht, noch erhielt sie auf irgend eine Weise Zuwachs; als ob Er früher eine geringere Wissenschaft gehabt hätte, als Er noch erschaffen wollte, daß Er es sähe; der nimmermehr so höchst vollkommen wirkte, wohnte Ihm nicht die vollkommenste Wissenschaft inne, die durch keine seiner Werke irgend Zuwachs erhalten kann."

„Hätte uns daher blos kund seyn sollen, wer das Licht erschaffen habe, so war es genug, zu sagen: Gott schuf das

Licht. Und hätten wir überdies wissen sollen, wodurch Er dasselbe erschaffen, so genügte der Ausspruch: „Und Gott „sprach: es werde das Licht, und das Licht ward!" wodurch wir dann nicht blos erkannt hätten, daß Gott das Licht erschaffen, sondern daß Er dasselbe durch das Wort erschaffen habe. Weil uns aber drei höchst wichtige Dinge von der Schöpfung kund seyn mußten: wer dieselbe schuf, wodurch Er sie schuf, und warum Er sie schuf: zeigte die Schrift dies uns durch die Worte an: „Gott sprach: es „werde Licht, und es ward Licht. Und Gott sah „das Licht, daß es gut war." Fragen wir also, wer da schuf, so ist es Gott; fragen wir, wodurch Er schuf, so ist es sein Wort; denn „Er sprach: Es werde, und es ward;" und fragen wir, warum Er schuf, so hören wir: daß es gut war. Denn kein Urheber ist vortrefflicher als Gott; keine Kunst wirksamer als das Wort Gottes; und kein Grund besser, als daß von dem guten Gott Gutes erschaffen werde." a) *)

„Uns ist unerlaubt zu glauben, Gott sey anders gestimmt, wenn Er ruht, als wenn Er wirkt; auch läßt sich nimmer sagen, Er werde gestimmt; als ob in seiner Natur etwas entstände, das nicht früher darin war. Denn wer gestimmt wird, leidet; alles aber, was irgend leidet, ist wandelbar. Nimmer also läßt in seiner Ruhe sich Trägheit, Müssiggang und Unthätigkeit, so wenig als in seinem Schaffen Wirken, Arbeit, Anstrengung und Betriebsamkeit denken. Er kann ruhend wirken und wirkend ruhen. Er kann bei einem neuen Werke nicht einen neuen, sondern einen ewigen Rathschluß anwenden; und nicht weil Ihn gereut, daß Er früher nichts gethan, beginnt Er zu thun, was Er nicht

---

a) De civitate Dei libr. 11. cap. 21.

*) Nach Silberts Uebersetzung.

gethan hatte. Und selbst wenn Er früher des Wirkens sich enthielt, und später wirkte, — was wohl nimmer ein Mensch begreifen wird, — so ist das, was man früher oder später nennt, in den Geschöpfen, die früher nicht waren, später aber geworden sind. In Ihm aber hob nimmer ein anderer späterer Wille einen andern frühern Willen auf, oder änderte denselben; sondern durch einen und eben denselben ewigen und unwandelbaren Willen wirkte Er, daß die Dinge, die Er schuf, nicht wären, so lange sie nicht waren, und daß sie späterhin wären, als sie anfingen zu seyn." a *)

„Das Vergangene ist nicht mehr; das Zukünftige ist noch nicht, also geht das Vergangene sowohl als das Zukünftige ab. Bei Gott geht nichts ab. Also ist bei Gott weder etwas vergangen, noch zukünftig, sondern Alles blos gegenwärtig." b) **)

IV.

Gott das Urbild der Geschöpfe.

Was ist, das ist wahr; was wahr ist, das ist entweder die höchste Wahrheit selbst, d. h. Gott, oder ein ihr Aehnliches, ich sage „Aehnliches," nicht Gleiches. Wäre es der Wahrheit nicht ähnlich, so wäre es ihr unähnlich; und wäre es ihr unähnlich, so wäre es falsch; und wäre es falsch, so wäre es nicht wahrhaft; und wäre es nicht wahrhaft, so wäre es nicht. Nun aber ist das Aehnliche immer ein Bild

---

a) De civitate Dei libr. 12. cap. 17.

*) Nach Silberts Uebersetzung.

b) L. de Quaest. 83. Quaest. 17.

**) Nach Philiberts Uebersetzung, in seiner Philosophie, 2. Th. 5. Hauptst. 48. §.

dessen, dem es ähnlich ist. Hiemit sind alle Geschöpfe Bilder der höchsten Wahrheit. Diese höchste Wahrheit ist aber die höchste Güte und Schönheit; es sind also alle Geschöpfe Bilder der höchsten Güte und Schönheit, und die ist Gott. Sind die Geschöpfe seine Bilder, so ist Er ihr Urbild; oder vielmehr sie sind eigentlich darum seine Bilder, weil Er ihr Urbild seyn will, und sind darum wahr, gut und schön, ein jedes, in so fern es ist.

Hören wir aber lieber den heiligen Augustin:

„Von allen Dingen urtheilen wir nach dem ewigen Gesetze, das ist, nach der ewigen Wahrheit, die wir durch die vernünftige Beschauung unseres Geistes sehen.*) Die körperlichen Dinge fühlen wir entweder, falls sie uns gegenwärtig sind, durch die Sinne unsers Körpers; falls sie aber nicht gegenwärtig sind, erinnern wir uns entweder an die unserm Gedächtnisse eingedrückten Bilder, oder stellen uns nach dem Muster derselben solche Dinge vor, wie wir ihnen, wenn wir wollten und könnten, die Wirklichkeit außer uns geben würden, indem wir auf eine andere Art in unserm Gemüthe die Bilder der körperlichen Dinge abdrücken, oder die Körper mittelst der äußerlichen Sinne sehen, und wieder auf eine andere Art die Urbilder, und jene unaussprechlich schönen Grundrisse, wornach diese Abrisse gemacht sind, durch die einfachste Wirkung unsers Verstandes — weit über unsre Geisteskraft — beschauen. Denn in jener ewigen Wahrheit, durch welche alle Geschöpfe sind gemacht worden, sieht unser Geist die Urbilder,**) das

*) Hier redet der heilige Lehrer ja nicht von solcher Anschauung, wie sie in dem Himmel uns seyn wird.

**) Der heilige Lehrer sagt Urbilder, im Plural redend von dem Einen Urbilde. Wie wir Gottes Vollkommenheiten im Plural nehmen, obschon Gott nur Eine unendliche Vollkommenheit ist. Man kann den Plural in Bezug auf das Urbild

Muſter, wornach wir ſelbſt ſind, und wornach wir ſowohl in uns ſelbſt, als in den Körpern etwas Wahres und Rechtes wirken." a) *)

In dieſem hohen Sinne, nämlich das Geſchöpf ſey Bild Gottes, ſagt Auguſtin anderswo:

„Das Geſchöpf iſt an ſich nicht das Leben; aber in der Kunſt, das iſt in der Weisheit Gottes, war es das Leben, ehe es erſchaffen ward; aber das, was in der Weisheit iſt, das kann nicht vergehen." b) **)

Und wieder anderswo ſagt er:

„In der unveränderlichen Wahrheit befindet ſich alles vorzüglich und unveränderlich, nicht nur alles, was in der ganzen Schöpfung zugegen iſt, ſondern auch, was je geweſen iſt, und noch ſeyn wird. Aber da, in der Wahrheit ſelbſt, iſt nichts vergangen, nichts erſt künftig, ſondern Alles gegenwärtig: Alles iſt da das Leben; Alles Eines; Alles Ein Leben." a) ***)

V.

Gottes Vorſehung.

„Was nur zufälliger Weiſe geſchieht, das geſchieht ohne hinlänglichen Grund, folglich auch ohne Fürſehung. Wenn ſich alſo etwas in der Welt nur von ungefähr zuträgt, ſo wird nicht die ganze Welt von der Fürſehung regiert. Beherrſchet

---

auch darum nehmen, weil der Bilder, deren „Eines Urbild" Gott iſt, ſo viele ſind in Zahl und Arten und Graden.

a) Libr. 9. de Trinitate cap. 6. et 7.

*) Nach Philiberts Ueberſetzung, Philoſophie ꝛc. 2. Theil 7. Hauptſt. 70. §.

b) Tract. III. in Joann.

**) Nach Philiberts Ueberſetzung, a. a. O. 10. Hauptſt. 108. §.

c) De Trinitate l. 4. c. 1.

***) Nach Philiberts Ueberſetzung, l. c.

aber die Fürsehung nicht die ganze Welt, so gibt es also eine Natur oder eine Sache, die nicht das Werk der Fürsehung ist, oder die von der Fürsehung nicht abhängt. Allein, was immer ist, ist auch gut, in so fern es ist. Denn eben jenes Gut, woher alle Dinge ihre Güte empfangen, besitzt das allervollkommenste Seyn. Alle veränderlichen Dinge sind nicht von sich selber gut: — sind nur in so fern, und in so fern sind sie auch gut, als sie an dem unveränderlichen Gute Theil nehmen. Nun eben das Gut, woher alle Dinge erst gut werden, ist von selbst das Gut, und dieses Gut nennen wir die Fürsehung. Daher geschieht in der ganzen Welt nichts aus Zufall." b) *)

„Diesen Grund jedoch, daß die Güte Gottes Ursache der guten Schöpfung ist; und der so richtig und so treffend ist, daß er, sorgfältig erwogen und mit Frömmigkeit überdacht, alle Streitfragen löst, die über die Schöpfung ergehen, erkannten einige Ketzer nicht; weil der dürftigen und gebrechlichen Sterblichkeit, die aus gerechter Strafe über das Fleisch ergieng, manche Dinge nicht gefallen wollen, und demselben wehe thun; wie Feuer, Kälte, reißende Thiere und Aehnliches. Und sie bemerken nicht, wie wichtig diese Dinge in ihrer gehörigen Stelle sind; in wie schöner Ordnung sie geordnet wurden; und wie Vieles sie durch ihre Verhältnisse zur Zierde des Ganzen, wie sie gleichsam als Bürger zu ihrem Staate beitragen, ja wie großen Nutzen sie uns selbst bringen, wenn wir sie auf gehörige und kluge Weise verwenden; da selbst die Gifte nur dann schädlich werden, wenn man sie nicht auf rechte Weise anwendet; durch guten Gebrauch aber in heilsame Arzneimittel sich wandeln; und wie sehr im umgekehrten Falle selbst jene Dinge, deren sie sich erfreuen, als Speise und Trank und das Licht, durch einen unmäßigen und verkehrten Gebrauch schädlich wer-

a) L. de divers. Quaest. 83. Q. 24.

*) Nach Philiberts Uebersetzung, a. a. O. II. Hauptst. 114. §.

den.*) Deßwegen ermahnt uns die göttliche Vorsehung, die Dinge nicht unbesonnener Weise zu tadeln, sondern den Nutzen derselben sorgfältig zu erforschen; und wo unser Verstand oder unsere Schwäche nicht ausreicht, denselben eben so tief verborgen zu glauben, als den Nutzen mancher andern Dinge, den wir kaum zu entdecken vermochten; da die Verborgenheit dieses Nutzens entweder eine Uebung unserer Demuth, oder eine Demüthigung unseres Stolzes ist; weil durchaus keine Natur böse, und das Böse selbst nichts als eine Beraubung des Guten ist. Nun sind aber von den irdischen Dingen bis zu den himmlischen, von den sichtbaren bis zu den unsichtbaren, immer einige gute besser denn die andern; und sie sind nur darum ungleich, damit ihre Gesammtzahl vollständig sey. Gott aber ist in großen Dingen ein so großer Künstler, daß Er darum in geringen ein nicht geringerer ist. Denn kleine Dinge sind nicht durch ihre Größe, da sie keine haben, sondern nach der Weisheit des Schöpfers zu bemessen. Nähme man z. B. an der sichtbaren Gestalt eines Menschen eine Augenbraune hinweg, so würde dadurch dem Leibe sehr wenig, seiner Schönheit aber Vieles benommen; da die Schönheit des menschlichen Leibes nicht in der Masse desselben, sondern in dem Verhältnisse und dem Ebenmaße seiner Glieder besteht." a) **)

(* Es sey mir erlaubt hier den Leser zu stören. Man hat gefragt, ob im Anfange der Schöpfung auch Gifte erschaffen worden seyen. Wer das hier vom h. Augustin Gesagte bedenkt, wird nicht Anstand nehmen, die Frage bejahend zu beantworten. Gifte hätte es immer gegeben, aber die Menschen wären weiser gewesen, als daß sie von Giften thörichten Gebrauch gemacht hätten. „Was ist Gift, sagt der gelehrte Schrank, als ein großer Grad von Wirksamkeit, welcher Heil bringt, wenn er dort angewendet wird, wo er soll?" (Ἐξήμερον, Seite 81.)

a) De civit. Dei libr. II. cap. 22.

**) Nach Silberts Uebersetzung.

VI.

Gottes Wille ist das Gesetz der vernunftbegabten Wesen.

Da hätten Ichler auf dem Tummelplatze verkehrter Philosophie — einen Spiegel.

„Lebt der Mensch nach dem Menschen, und nicht nach Gott, dann ist er dem Teufel ähnlich; denn auch der Engel sollte nicht nach dem Engel, sondern nach Gott leben: auf daß er in der Wahrheit bestände, und durch Ihn Wahrheit, nicht aber aus sich Lügen spräche. Von dem Menschen aber spricht der Apostel an einer andern Stelle: „Wenn die Wahrheit Gottes durch meine Lüge deutlicher erglänzt." (Röm. 7, 7.) Mein nennt er hier die Lüge, Gottes die Wahrheit. Wenn also der Mensch nach der Wahrheit lebt, dann lebt er nicht nach sich selbst, sondern nach Gott. Denn Gott Selbst sprach: „Ich bin die Wahrheit." (Joh. 14, 6.) Lebt er aber nach sich selbst, das heißt nach dem Menschen, und nicht nach Gott: offenbar lebt er dann nach der Lüge; nicht weil der Mensch eine Lüge wäre, da Gott selbst sein Urheber und Schöpfer ist, der allerdings die Lüge nicht erschuf; sondern weil er dergestalt aufrecht erschaffen ward, daß er nicht nach sich selbst, sondern nach Demjenigen leben sollte, der ihn erschuf; das heißt, eher den Willen seines Schöpfers als seinen eigenen thun sollte. Lüge aber ist: nicht so zu leben, wie zu leben er erschaffen ward. Denn glückselig werden will der Mensch, wenn er auch nicht also lebt, daß er es werden könne. Was ist aber lügenhafter als ein solcher Wille? Daher läßt sich allerdings ganz richtig sagen, jede Sünde sey eine Lüge. Denn es wird keine Sünde, außer durch jenen Willen begangen, kraft dessen wir entweder glückselig oder nicht unglückselig werden wollen. Es ist demnach

eine Lüge, wenn wir etwas thun um glückselig zu werden, und dadurch vielmehr unglückselig werden; oder etwas beginnen, damit es uns besser ergehe, wenn es uns dadurch vielmehr schlimmer ergeht. Und woher anders dies, als weil der Mensch nur durch Gott glückselig werden kann, den er durch die Sünde verläßt; nicht aber durch sich selbst, da er, wenn er nach sich selbst lebt, sündigt." a) *)

Dies ist der empfohlene Spiegel. Auch folgendes kann dienen.

„Wie sehr es auch den Anschein habe, als beherrsche die Seele den Leib, und die Vernunft die Leidenschaften auf lobwürdige Weise: so gebietet sie dennoch, wenn das Gemüth und die Vernunft selbst Gott nicht dienen, wie Gott befiehlt, daß Ihm gedient werde, dem Leibe und den Leidenschaften nimmer auf richtige Weise. Denn wie kann eine Seele, die den wahren Gott nicht kennt, **) noch seinen Befehlen sich unterwirft, sondern von den lasterhaften Dämonen geschändet wird, die sie verderben, Herrin ihres Leibes und ihrer Leidenschaften seyn? Daher sind auch die Tugenden, die sie zu haben glaubt, und durch welche sie dem Leibe und den Leidenschaften gebietet, was immer zu erlangen oder zu bewahren, wofern sie dieselben nicht auf

---

a) De civitate Dei, l. 14. cap. 4.

*) Nach Silberts Uebersetzung.

**) Die Ihn nicht auch als „unser höchstes Gesetz" erkennen, die kennen Ihn nicht wahrhaft, und in so fern kennen sie Ihn nicht. — Kennten sie Ihn, so würden sie ihre endliche Vernunft nicht für das höchste und somit unendliche Gesetz ausgeben, und folglich den Einen Unendlichen läugnen: denn wer zwei Unendliche will, der will im Grunde gar keinen, da es nicht zwei Gottheiten geben kann. Möchten dies heutige Philosophen einer gewissen Bank bedenken!

Gott zurückführt, eher Fehler als Tugenden. Denn ob auch Einige der Meinung sind, die Tugenden seyen dann wahrhaft und ehrbar, wenn sie sich auf sich selbst beschränken und wegen keines andern Gegenstandes verlangt werden: so sind sie dennoch auch in diesem Falle voll Stolzes und aufgedunsen, und daher nicht Tugenden, sondern Fehler zu nennen. Denn gleichwie nicht von dem Fleische kommt, sondern hoch über dem Fleische steht, was dem Fleische Leben spendet: also kommt auch nicht von dem Menschen, sondern hoch über dem Menschen steht, was dahin wirkt, daß der Mensch, ja nicht nur der Mensch, sondern auch jede himmlische Macht und Gewalt selig lebe." a) *)

Daß Gott, unser Gesetz, unserm Verstande immer von Selbst einleuchtet, zeigt Augustin auch so:

„Von jenem unveränderlichen Lichte der Wahrheit wird auch der Boshafte, da er sich davon abwendet, gleichsam berührt. Daher geschieht es, daß auch die Boshaften an das Ewige denken, in den Sitten der Menschen Vieles mit Rechte mißbilligen, und vieles mit Rechte gutheißen. Nach was für andern Regeln fällen sie wohl ihre Urtheile, als nach denen, in welchen sie es sehen, wie jeder leben soll, obschon sie selbst nicht so leben? Aber wo sehen sie diese Regeln? — Gewiß nicht in ihrer Natur: denn diese Regeln, die nur der Verstand innerst ansieht, bleiben unverändert; die Seelen der Boshaften aber sind ja veränderlich. — Sie sehen die Regeln auch nicht in dem Zustande, oder Beschaffenheit ihres Geistes; denn diese sind Regeln der Gerechtigkeit, der Boshaften Geist aber ist ungerecht. Wo sind diese Regeln geschrieben, woher auch der Boshafte erkennet, was gerecht ist? — Im Buche jenes

a) De civitate Dei libr. 19. cap. 25.

*) Nach Silberts Uebersetzung.

Lichtes, das Wahrheit heißt, sind sie geschrieben; aus diesem Buche wird jedes gerechte Gesetz hergeleitet." a) *)

---

a) De Trinitate L. 14. cap. 15.

*) Nach Philiberts Uebersetzung, Philos. I. Thl. 6. Hauptst. 123. §. — In diesem Theile zeigt Philibert mit einer Umsicht und Schärfe, wie ich in keiner Schrift neuerer Zeiten über diesen Gegenstand antraf, daß Gott unser Erkenntnißgrund ist. — Ich bitte Gelehrte, ihn der Lesung zu würdigen. Nur die Lehre, daß Gott unser Erkenntnißgrund ist, gibt die wahre Waffe gegen die Hyder der Philosophie, von der unsere Vernunft vergöttert wird.

Zweite Beilage

zur

Abhandlung:

Von der Schöpfung ꝛc.

Verschiedenes.

Inhalt.

I. Der Unsinn der menschlichen Erklärungen der Schöpfung ist ein Nebenbeweis für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung über die Schöpfung.

II. Andere Irrthümer von der Schöpfung.

III. Namhaftere ältere Theologen, die von der Schöpfung eigens geschrieben haben.

IV. Läugner der Engelexistenz.

V. Irrthümer in Bezug auf die Unkörperlichkeit der Engel.

VI. Ueber die Unsterblichkeit der Engel.

VII. Ueber die vis Angelorum corporalis.

VIII. Ueber die Localität der Engel.

IX. Ueber die Chöre der Engel.

X. Von Namen der Engel.

XI. Merkwürdigere Schriftsteller von den Engeln.

XII. Zu welcher Jahreszeit wurde die Erde erschaffen?

XIII. Ueber die Schöpfung des Pflanzenreichs.

XIV. Schuf Gott den Adam außer dem Paradiese?

XV. Fragen über den Lebensbaum und den Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen.

XVI. Wie lange blieben die ersten Menschen im Stande der Unschuld?

XVII. Ueber die Schlange, durch welche der Verführer die Eva bethört hat.

XVIII. Eine treffliche Stelle aus dem Nichtkatholiken Herder, wider jene, welche in der moysaischen Erzählung vom ersten Menschen nur Bilderspracbe vernehmen wollen.

XIX. Ueber die Sünde der ersten Menschen — thörichte Ansichten.

XX. Weisung an Väterstellen, in Betreff des Dogma von dem Uebergange der Sünde Adams auf alle seine Nachkommen.

XXI. Noch einmal etwas über die Meinung, die Erbsünde bestehe in der uns angebornen Neigung zum Bösen.

XXII. Anzeige älterer Schriftsteller, die über die Erbsünde eigens geschrieben haben.

I.

Der Unsinn der menschlichen Erklärungen der Schöpfung ist ein Nebenbeweis für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung über die Schöpfung.

1.) Die thörichten Erklärungen von Menschen über das Werk Gottes lassen sich auf drei Systeme zurückführen:

a) das System der ewigen, unerschaffenen Materie;

b) der Emanation oder des Ausflusses;

c) der Ewigkeit der Welt, wie sie jetzt ist.

2.) Es mag ergötzen oder vielmehr zu unserer Verdemüthigung frommen, über jedes dieser mißlungenen Systeme etwas berührt zu lesen. So was lehret uns immer, wie wenig wir der menschlichen Vernunft trauen dürfen, sobald sie aus sich selbst spinnen will.

Diese ewige Materie war vielen das Chaos.

Die Chaldäer und die Phönicier sagten, es sey die ewige Materie eine finstere trübe Luft, von einem gewissen Geiste geschwängert. a) Thales läßt sie Wasser seyn. b) Demokri-

a) Sieh Laurent. Mosheim De creatione ex nihilo.

b) Cicer. de nat. Deorum L. 1. c. 10.

tus und Epikur nahmen von Ewigkeit her bewegte Atome an. Anderer Wähnungen von Philosophen sind in Bruckers Geschichte der Philosophie zu lesen.

Wie aber aus der ewigen Materie dies All entstanden sey, darüber gab es hauptsächlich zwei Meinungen. Die einen lassen es so von selbst entstehen, die andern durch eine wirkende Ursache, die den Mehresten Gott heißt.

3.) Nach einigen Gelehrten sollen Egypter und Chaldäer behauptet haben, Alles sey aus Gottes Schooße, wie aus tiefem Meere ausgeflossen. Sehr viele unter den Sinesern und andern orientalischen Völkern lagen in gleichem Irrthume. a) Einige Alte verfielen so weit, daß sie sagten, die Gottheit habe sich in ein Ei überstaltet, und es gehegt, bis es aufbrach und die Welt ward.

4.) Die Ewigkeit der Welt, wie sie ist, behauptete nebst Aristoteles b) und andern auch Heraklitus, der sie ein lebendes Feuer nennt. c) Die Japaner lassen eine ewige Nacheinanderfolge von Welten zu. d)

5.) Vielleicht hätten heidnische Philosophen noch gröbere Thorheiten, wenn es möglich wäre, ausgebrütet, hätten sie nicht von der moysaischen Erzählung Kunde gehabt, wie auch Huetius meint, und sie, wie dieser dafür hält, nur verfahelt. e).

Man muß sich aber vielmehr verwundern, daß Ketzer auch hier die Finsternisse des Heidenthumes mehr liebten, als das

---

a) Dictionaire hist. et critiq. art. Japon. — Sieh auch Brucker.

b) Nach dem Zeugnisse des Clemens Alexandr. Strom. libr. 5.

c) An vielen Stellen verräth er dies, vorzüglich Libr. 1. de coelo cap. 10. So verstanden ihn alle Alten, was aus Cicero (Quaest. Acad. l. 4. c. 38.) und Lactantius (Inst. div. l. 2. c. 2.) erhellt. Vergeblich nimmt ihn da der heil. Thomas in Schutz.

d) Mosheim l. c.

e) Libr. 1. Demonstr. Evangel.

Licht der Offenbarung. Die Frage von der ewigen Materie, sagt Eusebius, ist bei Ketzern gewöhnlich. In diesen Wahn fiel der Ketzer Hermogenes, a) nach ihm die Manichäer. Desselben Irrthumes beschuldiget Tertullian den Marcion. b)

7.) Wäre Moyses in seiner Erzählung der Schöpfung nur ein Dichter gewesen, so hätte er gewiß auch Unsinn hervorgebracht, wie Menschen, die sich weise waren. Und hätte er philosophirt, so hätte er Narrheit ausgedacht wie Philosophen ausdenken.

II.

Andere Irrthümer von der Schöpfung.

1.) Diese haben Ketzer zu Urhebern. Simon, der Zauberer, Menander und Saturninus geben den Engeln die Ehre, Schöpfer der Welt zu seyn. Cerinthus und Apelles räumen dies einem Wesen ein, das minder als Gott sey; ersterer sagt, es sey ohne Wissen Gottes geschehen, was da dies Wesen gethan habe. Die Luciferianer und Priscillianisten tappten im Irrthum der Manichäer, und hielten den Teufel für den Schöpfer der Welt. *)

2.) Simon Episkopus, ein Arminianer, machte sich verdächtig, auch die Ewigkeit der Materie zugelassen zu haben,

---

a) Nach dem Zeugniß des Tertulian Libr. advers. Hermogenem ad init.

b) Libr. 5. advers. Marcion.

*) Ab Huetio adcusatur Origenes, aeternitatem mundi propugnasse. (In Origenianis l. 2. quaest. 12.) Tatianus adcussatur, in doctrina de creatione adhaesisse Valentinianis haereticis, qui docebant Deum creasse mundum ministerio Demiurgi. Teste Irenaeo finxit cum Valentinianis quosdam invisibiles Aeonas. Clemens Alexandr. arguitur, admississe materiam mundi aeternam; de cujus mente vide apud Gottfr. Lumper. (Historia theol.-critica T. V. p. 465.)

da er sagte, ihre Schöpfung aus nichts sey in der h. Schrift nicht bestimmt angegeben. a)

3.) In spätern neuern Zeiten sanken nicht wenige getaufte Philosophen in den Morast entweder der ewigen Materie oder der Emanation.

Bekannt ist Spinoza als ein Philosoph, der das Emanations System wieder aus dem Schutte hervorzog. b) Ihm schwärmte Christ. Edelmann nach. c)

Die Zinzendorfer lehrten, alle Geschöpfe seyen aus Gott als Theile genommen. d)

In der ewigen Materie wälzten sich unter andern Natalis Albert de Verse, ein Franzose des vorigen Jahrhunderts e); Voltaire f), Rousseau g).

Diese letztern zwei verwarfen die Schöpfung aus nichts geradezu. h) Das thaten mit Frevel noch Mehrere. i)

III.

Namhaftere ältere Schriftsteller, die von der Schöpfung eigens geschrieben haben.

1.) Angelus Carnotensis, Tractatus de operibus sex dierum. Antissidori 1609. 8.

2.) Ignatius Derkennis, De Deo uno trino Creatore. Bruxellis 1655. 8.

---

a) Inst. Theol. L. 4. Sect. 4. cap. 14.

b) Vergl. Ethica, propos. 18. — Epist. 21 et 58.

c) Glaubensbekenntniß S. 224.

d) Sieh das Werk Herrnhutianismus in nuce. Thes. 354.

e) L'impie convaincu. 8.

f) Diction. philosoph. portatif. art. matière.

g) In epist. ad archiep. Paris. (edit. bipont. de ann. 1782. pag. 47 in notis.) Provocat ad Clementem Alexandr.

h) Voltaire in seiner La philosophie de l'histoire chap. 8. — Rousseau in Emile. Tom. III. edit. bipont. p. 53.

i) Sieh bei Wiest, in seiner größern Dogmatik, Tom. IV. cap. 4. sect. I. §. 452.

3.) G. Stengelius, De Providentia Numinis. Ingolstadii 1629.

4.) Didacus Ruiz, De Providentia Dei. Lugduni 1631.

5.) Leon. Lessius, De providentia Numinis. Antwerpiae 1617 in 8.

IV.

Läugner der Existenz der Engel.

1.) Unter den Christen wird man bis auf neuere Zeiten nicht leicht solche Läugner finden.

Im sechszehnten Jahrhunderte sollen die Wiedertäufer das Daseyn der Engel geläugnet haben, wie Chemnitius sagt, und nach ihm haben sie behauptet, die Ausdrücke von guten Engeln bedeuten nur Gottes Schutz, die von bösen aber seine Strafe.

2.) Spinoza läugnete wie die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele, so auch das Daseyn der Engel. Andere übergehe ich, z. B. den Thomas Hobbesius, der sie nur für Gebilde der Phantasie hielt. a)

V.

Irrthümer in Bezug auf die Unkörperlichkeit der Engel.

1.) Einige alte Rabbinen dichten unter den Engeln zwei Geschlechter und Vermehrung durch natürliche Erzeugung.

2.) Cardinal Cajetan*) schrieb, es stimme mit der wahren Philosophie überein, daß die Dämonen luftige Geister seyen. b)

---

a) Leviath. cap. 34. et in Append. cap. 3.

) Von ihm sagt auch der sehr bescheidene Wiest: „Plura paradoxa tuitus est.“ In seiner größern Dogmatik Tom. 4. §. 473.

b) Commentar. super cap. 2. Epist. ad Ephes.

3.) Die Behauptung von feinen Engelkörpern haben in gar neuern Zeiten Calviniſten, Arminianer und Proteſtanten wieder hervorgezogen.

4.) Wilhelm Coward hat in neuern Zeiten in England den Wahn aufgewärmt, die Engel ſeyen ganz körperlich.

VI.

Ueber die Unſterblichkeit der Engel.

1.) Daß die nunmehr vollendeten Engel ewig Gott ſchauen, iſt Ton der Schriftſtellen, die ſich auf den Zuſtand der Engel in dem Himmel beziehen. a) *) Warum ſollen die guten Engel nicht ewig ſelig ſeyn, da die böſen, wie wir noch ſattſam ſehen werden, ewig leiden müſſen?

Die Frage, ob die Engel unſterblich ſeyen, iſt alſo ſchon entſchieden.

Eben das läßt ſich von den Menſchenſeelen ſagen. Sind unſere Seelen im beſagten Sinne unſterblich, warum nicht auch die Engel, die doch vollkommener ſind?

2.) Unſterblich ſind alle vernunftbegabten Subſtanzen, weil ſie Gott ewig erhalten will. Daß Er wolle, ſagt die Offenbarung.

Wollen Philoſophen aus der Einfachheit ſolcher Subſtanzen auf die Unſterblichkeit ſchließen, ſchließen ſie zu viel; denn auch die Thierſeele iſt einfach und darum doch nicht unſterblich; denn Gott will ſie nicht ewig erhalten. Glücklicher philoſophiren jene, die aus den geiſtigen Anlagen und Trieben ſchließen, Gott wolle die vernunftbegabten Subſtanzen ewig erhalten. **)

---

a) Z. B. Matth. 18, 10.

*) Man erinnere ſich, daß der Himmel der Seligen, in dem die Engel ſind, eine ewige Wohnung iſt, in der kein Tod ſtatt hat, ſomit auch keine Zernichtung. Vergl. Offenb. 21, 4. —

**) Vortrefflich hat darüber Philibert in ſeiner Philoſophie der Aelteſten geſchrieben.

Aber in Bezug auf Geister und Seelen, die in Todsünde sind, hebt auch dieser philosophische Beweis nicht allen Zweifel. Wie wäre es, wenn Gott sie zur Strafe zernichten würde? Daß Gott das nicht will, sagen die Philosophen freilich; aber sie geben nicht Acht, daß sie es nur aus der Offenbarung so bestimmt wissen, und ohne sie es nicht wissen könnten.

3.) Ich meine, die Offenbarung gebe uns nicht an, daß wir aus philosophischen Gründen die Unsterblichkeit der Engel und der Menschenseelen zu beweisen vermögen.

VII.

Ueber die vis Angelorum corporalis.

Sollte es jemanden befremden, daß ich in den Engeln auch eine vis corporalis annehme, so mag er überlegen, was Benedikt XIV. schreibt, und er wird finden, daß meine Sprache hierin nichts weniger als unkirchlich ist.

„Omnis virtus et potestas operandi ad extra, actione transeunte et corporali, quae Angelis est naturalis, mansit integra in Daemonibus post peccatum; cum per peccatum non fuerint in Angelis naturalia diminuta, nedum ammissa, ut est axioma Theologorum cum Divo Thoma 1. part quaest. 63. art. 4." — a)

VIII.

Ueber die Lokalität der Engel.

A. Des heiligen Thomas Ansicht, ob der Engel in einem Orte sey.

„Dicendum, quod Angelo convenit esse in loco: aequivoce tamen dicitur Angelus esse in loco, et cor-

---

a) De Servorum Dei Beatificatione etc. Libr. IV. Part. I. cap. 3. n. 2.

pus. Corpus est enim in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis. Quae quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis Angelicae ad aliquem locum qualitercunque, dicitur Angelus esse in loco corporeo. Et secundum hoc patet, quod non oportet dicere, quod Angelus commensuretur loco, vel quod habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locato prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea. Anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta. Et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo." a)

B. Des heiligen Thomas Ansicht über die Frage, ob der Engel an mehreren Orten zugleich seyn könne.

„Dicendum, quod Angelus est virtutis et essentiae finitae. Divina autem virtus et essentia infinita et est universalis causa omnium, et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique: virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens, comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad Angeli virtutem. Unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis

---

a) Part. I. Quaest. 52. art. 1.

suae ad locum, sequitur, quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. *)

Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem Angeli ad modum indivisibilitatis puncti. Et ideo crediderunt, quod Angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifeste decepti sunt. Nam punctum est indivisibile habens situm, sed Angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse, quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm, sed, vel divisibilis, vel indivisibilis, vel major, vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus majus vel minus. Et sic totum corpus, cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus." a)

C. Des heiligen Thomas Ansicht über die Frage, ob mehrere Engel an einem Orte zugleich seyn können.

In der Antwort des heiligen Thomas muß „Ort" freilich im schärfsten Sinne, den die Metaphysik gibt, genommen werden; nicht etwa so im gröbern Sinne, wie wir z. B. ein Zimmer auch „Ort" heißen.

„Dicendum, quod duo Angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio hujus est: quia impossibile est,

*) Jedoch kann der Engel auf zwei oder mehrere von einander für seine Kraft nicht zu weit entfernte Körper zugleich wirken; nennt man die Lage jedes von diesen Körpern Ort, so ist der auf sie wirkende Engel, in diesem Sinne, an mehrern Orten zugleich. Nimmt man aber alle diese Körper als in Einem Orte, so ist der Engel, auf sie wirkend, zugleich nur an Einem Orte. Aus folgendem erhellt, daß Thomas im Grunde auch so meint.

a) L. c. art. 2.

quod duae causae completae sint immediatae unius et ejusdem rei. Quod patet in omni genere causarum: quia una est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens: licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem. Quia nullus eorum est perfectus motor: cum virtus uniusque sit insufficiens ad movendum. Sed omnes simul sunt in loco unius motoris, in quantum omnes virtutes aggregantur ad unum motum faciendum. Unde cum Angelus dicatur esse in loco per hoc, quod virtus ejus immediate contingit locum per modum continentis perfecti; — non potest esse nisi unus Angelus in uno loco." a)

XI.

Ueber die Chöre der Engel.

1.) Wieſt ſagt in ſeiner größern Dogmatik b): „Neun Chöre der Engel zählt Dionyſius vom Areopagus, und ihm folgen die Katholiken mit gemeiner Beiſtimmung, indeſſen die Akatholiken die Engel-Hierarchie verwerfen, und als eitel Mährchen unbillig verſchreien; dieſe Lehre, der auch der heilige große Gregorius gefolgt iſt, zählen jedoch die Katholiken nicht unter die Glaubensdogmen."

2.) Berückſichtigungswerth iſt hier, daß auch die Juden verſchiedene Claſſen der Engel behaupten, wie beſonders erhellt aus einer Schrift des R. Moyſes Ben Maiemon, c) der die Engel in zehn Chöre theilet.

3.) Zudem gibt auch die immerwährende Ueberlieferung, die aus den Schriften der kirchlichen Väter erhellt, ein eigenes Gewicht der Lehre der heiligen Schrift, daß verſchiedene Orden der Engel ſeyen. Jedoch iſt es, wie Wieſt ſagt, nicht

a) l. c. art. III.

b) Tom. cit. §. 474.

c) Tract. de fundam. legis cap. a.

so offenbar, und viel weniger vom Glauben aus gewiß, daß es gerade drei Orden und neun Chöre der Engel gebe; denn dies erklärt die heilige Schrift nicht, und hierin ist die Ansicht der Väter nicht einstimmig und einmüthig. a)

X.

Von Namen der Engel.

1.) Die heilige Schrift selbst gibt nur drei Engelnamen an: Michael, Gabriel, Raphael.

2.) Juden und Cabalisten aber haben eine Menge von Engelnamen aufgedichtet, und ein gewisser Albebert nannte Uriel, Raguel, Tubuel, Jnias, Tubua, Simiel, Sabaon ꝛc. — in einem Briefe, von dem er vorgab, er sey vom Himmel gefallen. Er war ein Franzose und schwärmte im achten Jahrhunderte.

Papst Zacharias hat zwar in einem Concilium zu Rom im Jahre 745 diese Albernheiten gerüget, aber dennoch schlichen diese Namen in die Litaneyen, wie bei Mabillon b) und Ekkard c) zu lesen ist.

XI.

Merkwürdigere Schriftsteller von den Engeln.

1.) Franciscus de Herrera, De Angelis. Salmanticae 1695.

2.) Franc. Suarez, Libr. 8. de Angelis.

3.) Gregorius Stengelius, De Angelorum merito et praemio; und de Angelorum peccato et supplicio. Ingolstadii 1631.

4.) Augustinus Oregius, Liber de Angelis. Romae 1632.

---

a) Op. cit. §. 516.

b) In Analect. pag. 170. edit. recentiss.

c) Rerum Franciae Oriental. Tom. I. pag. 467.

5.) Josephus Maria Platina, Praelectiones Theologicae de Angelis et Daemonibus. Bononiae 1740. in 4.

6.) Ueber das Wirken böser Engel auf uns Menschen sind besonders lesenwerth folgende Auktoren, obwohl sie fast alle nur gelegenheitlich davon handeln.

Catechism. Rom. in Eplication. sextae et septimae petit. Orat. Dominicae.

Grotius, bekanntlich kein Katholik, De veritate Relig. Christian. Libr. IV. §. 2. —

Wieſt, Tom. IV. pag. 716.

Schwarz, I. B. bibliſche Kosmologie, II. H. Geiſterſtaat. N. 11 und folg.

Stolberg, G. d. R. J. Chr. V. Bd. III. Beilage.

Brenner, Freie Darſtellung ꝛc. 1. Bd. S. 602 ꝛc.

Bible d'Avignon Tom. X. dissert. sur les bons et mouvais Anges; wie auch Dissert. sur les obsessions du demon.

Catechisme Philosoph. N. 264 und N. 319 ꝛc.

Ueber die Magie, welche hieher bezüglich iſt, kann man nachleſen bei Rieger instit. juris eccles. Tom. IV. pag. 271 et seq.

Berardin Bauer, Theol. univers. Tom. 2. p. 674.

Catechisme philos. l. c.

Diction. Theolog. de Bergier, art. Magicien, Magie.

Auch Leibnitz, Theod. Part. I. n. 97.

XII.

Zu welcher Jahreszeit wurde die Erde erſchaffen?

1.) So hat man gefragt. Eine wunderliche Frage. Was will man denn eigentlich damit fragen? Etwa das Wann?

Gott schuf im Anfange Himmel und Erde. Er schuf ja die Zeit mit der Welt. —

Will man aber fragen, in welchem Zustand der Jahrszeit Er die Erde schon in der Schöpfung versetzt habe? Ward durch die Schöpfung sogleich der Zustand des Frühlings, oder des Sommers, oder des Herbstes, oder des Winters? Will man dies fragen? Da muß man sich denn bestimmt erklären können alles das, was im ersten und zweiten Kapitel der Genesis von dem Pflanzenreiche gesagt wird. War das Pflanzenreich im Zustande der Blüthe, so war wohl der Zustand des Frühlings; — aber nur dort und in so fern, wo und in wie fern es so war. War das Pflanzenreich mit reifen Früchten da, so mag man sagen, es sey der Zustand des Sommers oder des Herbstes gewesen. Aber an solchen Herbst, wie er in nördlichen Gegenden ist, oder gar an den Winter wird da so überhaupt niemand denken wollen. *)

2.) Schrank gibt auf vorgelegte Frage folgende Antwort: „Diejenigen, welche diese Frage aufgeworfen haben, haben so wenig als diejenigen, welche sie ernsthaft aufzulösen versuchten, nach der allgemeinen Weltcharte gesehen. Da würden sie gefunden haben, daß unsere Kugel aus zwei Hälften bestehe, einer nördlichen und einer südlichen, daß demnach nothwendig in unserm Sommer in der südlichen Halbkugel Winter seyn

*) Bloß zur Kunde bemerke ich, viele Alten, z. B. Patres Synodi Palaestinae a Theophilo sub Victore I. celebratae, — Cyrillus Hieros. (Cateches 14.) — Basilius (in Haexem.) — Gregorius Naz. (or. 42.) — Ambrosius (libr. I. Haexem.) etc. wollen da den Frühling. — Natalis Alexander proponirt da den Herbst, und führt Theologen an, die auch so meinen; dafür sind auch die mehresten jüdischen Lehrer. — Natalis sagt auch: „Non solum herbas et arbores: sed segetes maturas ac fructus, hominum atque animalium usibus, cum in Paradiso, tum extra exstitisse, certum est. (Hist. Eccl. V. T. Prim. Mundi cet. Dissert. I. art. 8. prop. 2.)

müsse, was dann zur Folge habe wird, daß unserm Herbste der dortige Frühling, unserm Frühlinge der dortige Herbst entspreche. Die Frage löst sich übrigens von selbst, oder kann vielmehr bei einiger Ueberlegung niemals entstehen. In dem Augenblicke, in welchem nach dem Willen Gottes etwas da seyn sollte, war es nicht nur da, sondern war mit allen der übrigen Natur entsprechenden wirkenden und leidenden Verhältnissen da, und von demselben Augenblicke ging der Lauf der gesammten Natur gerade so fort, wie er jetzt von jedem Augenblicke fortgeht; oder glaubt man, der Baum müsse schlechterdings blühen, bevor er Früchte bringt? Als wenn Der, welcher dem Baume das Vermögen zu blühen, und in der Blüthe die künftige Frucht auszubilden gegeben hat, nicht eben so gut ihn mit seiner Frucht und dem Vermögen, seiner Zeit zu blühen und eine zweite Frucht zu tragen, hätte erschaffen können!" a)

XIII.

Ueber die Schöpfung des Pflanzenreiches.

1.) Ich berührte in der Abhandlung die Streitfrage, ob Pflanzen und Bäume im vollkommenen Zustande hervortraten aus der Hand des Schöpfers, und ich stellte die Antwort schwankend hin, wie ich denn auch hier keine bestimmte zu geben wage.

Aus dem 11. Verse des I. Kapitels der Schöpfung kann man nichts entscheiden. Denn der Vers heißt: „Die Erde lasse sprossen Gewächse — und Obstbäume, — und so geschah."

Da denken freilich neuere Ausleger, weil es heißt sprossen lassen, seyen die Pflanzen und Obstbäume nicht mit Einem Mal vollkommen dagestanden.

Aber dies befriedigt mich nicht. Denn die Erde ist doch

a) Ἐξήμερον etc. Seite 228.

nicht die eigentliche Hervorbringerin des Pflanzenreiches. Die Pflanzen sind offenbar ein höher stehendes Wesen, als bloße Körper sind. Nun aber kann das Niedere nie das Hervorbringende des Höhern seyn; also brachte nicht eigentlich die Erde das Pflanzenreich hervor. Das Pflanzenreich ist unmittelbar und einzig von Gott erschaffen, aber versetzt auf die Erde und gewurzelt in ihr. Wäre dem nicht so, dann würde des Pflanzenreiches bei Aufzählung der Schöpfungen nicht eigens erwähnt.

Im Ausdrucke vom sprossen lassen liegt so wenig der Sinn, daß die Erde Hervorbringerin des Pflanzenreiches sey, als das Wasser die Ursache der Fische ist, obschon im 20. Verse es heißt: „Producant aquae Reptile etc.; wo freilich das producere besser mit „wimmeln, voll seyn" und dergleichen Worte übersetzt wird. Aber eben so gut kann im 11. Verse das „germinet" so gedeutet werden: Die Erde soll nämlich überreich seyn an Pflanzen und Bäumen, die aber nicht von ihr eine Wirkung, sondern von Gott erschaffen sind. Das „sprossen lassen" mag wohl auch zugleich andeuten, das Pflanzenreich ziehe aus der Erde Nahrung. Endlich ist der Stoff, der Saame, auch von der Erde genommen, und auf dies deutet das germinet; aber den Saamen schuf Gott (wenn nicht die vollkommenen Pflanzen,) unmittelbar Selbst, wie Er Selbst den Adam aus Erde schuf, ohne daß man sagen könnte, die Erde habe den Adam hervorgebracht.

2.) Hätte aber jemand so wenig Metaphysik oder auch nur Physik, daß er wähnte, die Samen und Pflanzen bedürfen so wenig einer unmittelbaren Schöpfung Gottes als eine Masse von Erz, welche wie immer nach und nach aus vorhandenen Stoffen wird, so müßte ich ihm entgegenstellen, was Sayrank schreibt:

„Eine Pflanze ist ein organischer Körper, welcher nothwendig eine Intelligenz zu seiner Bildung voraussetzt; eine Intelligenz, nicht lediglich chemische und mecha-

nische Kräfte, die wohl Zusammensetzungen oder Scheidungen, aber keineswegs organische Wirkungen hervorbringen können; denn ein Organon, wie das Wort von vernünftigen Naturforschern gebraucht wird, ist eine hydraulische Maschine, auf chemische Anverwandtschaften zum Besten der Maschine selbst berechnet. Wohl hat Vaucanson eine Ente angefertigt, welche vorgelegtes schickliches Futter nicht nur fraß, sondern auch verdauet zu haben schien, indem sie dasselbe verändert und in Form eines Kothes von sich gab; aber sie ward von diesem Futter nicht größer, nicht fetter, und wenn sie wochenlang keines erhielt, magerte sie darum nicht ab. Sie war wohl eine künstliche Maschine, und, wenn man will, eine hydraulische Maschine, auch mit einer chemischen Vorrichtung wohl verbunden, aber darauf nicht berechnet; sie sonderte die auflösenden Säfte, welche die scheinbare Verdauung bewirkten, nicht von ihrer Substanz ab, sondern der Chemist hatte sie vor seinem Heerde zubereitet, und in die Höhlung der Maschine gegossen; diese Säfte bewirkten wohl eine Auflösung, meinetwegen auch Scheidungen, aber nichts davon ward in den Körper des künstlichen Thieres aufgenommen, noch weniger zu Milchsaft verwendet, oder gar in Blut, Blutwasser, Galle, Gekrösdrüsensaft u. s. w. verwandelt. Nicht eben diese Art von Verdauung hat in den Pflanzen statt, doch immer Verdauung, bewirkt von den bereits in der Pflanze, und wäre sie nur noch Keim, vorräthigen Säften, durch welche ihr die von außen aufgenommenen angeeignet werden, die, so lange sie lebt, in einer stetigen Bewegung sind, wodurch sowohl flüssige als luftartige Absönderungen nach außen bewirkt werden. Dieser Proceß muß nothwendig in der unbedeutenden Wasserseide, im Staubmoose sogar, wie in der majestätischen Eiche oder prachtvollen Palme während ihres ganzen Wachsthums unabläßig vor sich gehen, wenn sie organische Körper, das ist Pflanzen seyn sollen; und so künstliche Organismen soll eine blos mechanische oder chemische Kraft hervorzubringen vermögen? Was muß man zu glauben nicht im Stande seyn,

wenn man sich von der Wahrheit solcher Träume für überzeugt hält?" a)

3.) Der 11. Vers des I. Kapitels der Schöpfung nöthigt uns also gar nicht, daß wir annehmen sollten, das Pflanzenreich sey nicht im vollkommenen Zustande geschaffen worden. Hiemit kann dazu auch nicht der 12. Vers nöthigen, wo es heißt, die Erde habe sprossen lassen Gras, Gewächse und Bäume.

4.) Mehr Schwierigkeit machet der 5. Vers des II. Kapitels, welcher also lautet: „Da war kein Gesträuch des Feldes „auf der Erde, und kein Kraut des Feldes war gesprossen; „weil Jehova noch nicht hatte regnen lassen auf die Erde, und „kein Mensch da war, das Land zu bauen." *)

Aus diesem Verse schließen nun Ausleger, Gott habe das Paradies eigens erschaffen, wie denn der 8. Vers also lautet: „Es hatte aber Jehova Gott in Eden gegen Morgen einen „Garten gepflanzt." **)

Und im darauffolgenden 9. Verse wird gesagt:

„Jehova Gott hatte von der Erde sprossen lassen allerlei „Bäume, welche reizend zu sehen, und gut zur Speise waren, „und den Baum des Lebens mitten im Garten, nebst dem „Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen." ***)

Hier wäre also ausdrücklich gesagt, im Paradiese sey das Pflanzenreich im vollkommenen Zustande erschaffen. — Vergleicht man nun den 5. Vers mit dem 8. und 9. Verse, so scheint zu erhellen, dies habe nur im Paradiese statt gehabt; ich sage, es scheine.

---

a) Ἑξήμερον, eine physikalisch-theologische Erklärung der sechs Schöpfungstage. Seite 69. ꝛc.

*) Nach Dereser's Uebersetzung. Die Vulgata hat im Wesentlichen auch so.

**) Nach Dereser's Uebersetzung. Die Vulgata hat: „Plantaverat autem Dominus Deus Paradisum voluptatis a principio."

***) Nach Dereser's Uebersetzung. So auch die Vulgata.

Indessen sagt die heilige Schrift dies „nur" doch nicht ausdrücklich. Und was den 5. Vers insbesondere betrifft, so gibt es Ausleger, welche dafür halten, er sey ein Nachtrag in die Zeit der Schöpfung des dritten Tages. Wer mit der Erzählungsweise der heil. Schrift vertraut ist, wird diese Ansicht wenigst nicht als an sich unwahrscheinlich ansehen." *) Allein ich gestehe, dieser 5. Vers scheint doch immer schwer zu erklären, wenn man annimmt, das Pflanzenreich sey auch außer dem Paradiese sogleich im vollkommenen Zustande erschaffen worden; da es im 6. Verse unmittelbar darauf heißt: „Dünste stiegen von der Erde auf, und tränkten die ganze „Oberfläche des Landes." **) Das deuten sie, z. B. Dereser, so: Bei dem Mangel des Regens förderten aufsteigende Dünste, welche als Thau wieder herabfielen, allmählig das Wachsthum der Erde, welche ausgetrocknet war, wegen des Abzuges des Wassers. Vergl. I. Kap. der Schöpf. 9. Vers. — Dereser meinet, insbesondere habe jener um die Erde fließende Lichtsee sie ausgetrocknet. —

Ich lasse nun den Leser urtheilen. Vielleicht wird er sagen wollen, Gott habe das Paradies als Lustort ***) für den

---

*) Auf jeden Fall sehen sich gründliche Ausleger aus dem Inhalte des zweiten Kapitels genöthigt, zu bemerken, daß dort einige Dinge nachgeholt und umständlicher ausgeführt werden, welche das erste Kapitel nur leicht berührt.

**) Anstatt „Dünste" hat die Vulgata „Fons." Das hebräische אד heißt aber Dunst, Nebel, Wolke.

***) „Eden" heißt das Land, worin das Paradies lag; das Wort heißt „Lust," „voluptas," — עֶדֶן, von עָדַן „er hat sich belustiget." — Wo das Land Eden zu suchen sey, sagen die Verse 10—14 des II. Kapitels der Schöpfung. — Paradies, παράδεισος, geben die LXX für das hebräische גַּן, Gan, Garten. Das griechische Wort stammt vom persischen Pardes, das einen großen Lustgarten bedeutet, der theils durch die Natur gebildet, theils durch Kunst angelegt ist, mit Obstbäumen, Wäldchen, Wiesen, Flüßchen, Häus-

unschuldigen Menschen sogleich am dritten Tage oder doch gewiß vor der Schöpfung Adams eigens so erschaffen, daß da das Pflanzenreich im vollkommenen Zustande war; aber nur im Paradiese sey es so gewesen. Bis sich Adams Nachkommen, wenn er unschuldig geblieben wäre, vermehrt hätten, wäre die Erde schon reich gewesen an vollkommenen Bäumen aller Arten. Der gefallene Adam aber, aus dem Paradiese verstoßen, hatte zur Nothdurft schon zu leben vom Pflanzenreiche; und der Anblick der übrigen minder reichen Oberfläche der Erde war für ihn, als den Büßer, mitunter geziemend.

Will jemand so sagen, so will ich ihn ja nicht in seiner Ansicht stören.

6.) Die Tradition der heil. Väter entscheidet über vorgelegte Frage nicht, da die Väter zu wenig bestimmt darüber reden und überhaupt nicht alle hierin übereinstimmen. Ja wohl gar läßt sich sagen, viele von den Vätern gehen von der Vermuthung aus, die Pflanzen und Bäume seyen nach und nach gewachsen; von diesen Vätern sagt Natalis: „Eâque pene omnes ratione seu conjectura nituntur, quod in mundi primordio pullulare herbae, germinare arbores, fruges atque fructus erumpere coeperint." (H. E. Aet. I. Dissert. I. art. 8. prop. 2.)

7.) So kommt denn Alles auf die Erklärung des fünften Verses des zweiten Kapitels an. Natalis, der ganz und gar nicht zweifelt, das Pflanzenreich und somit, wie sich's von selbst versteht, auch die Bäume seyen auch außer dem Paradiese sogleich im vollkommenen Zustande erschaffen worden, so daß sie mit ihren Früchten dastanden, erklärt die Worte des fünften Verses so: „Id significant unum, antequam terra modo naturali et in perpetuum mansuro virgulta et sata produceret, labore hominum exculta, imbribus irrigata, solis obstetricantis influxibus ra-

---

chen und bedeckten Gängen; Vögel und allerlei Thiere beleben ihn. Oft umfaßte ein solcher Garten viele Meilen.

diisque fota, illa jubente Deo sicca ex humo prodiisse." a)

Da wäre denn der sechste Vers des zweiten Kapitels: „Dünste stiegen von der Erde auf, und tränkten die ganze „Oberfläche des Landes," — auch leicht zu erklären: diese Dünste dienten ja dem erschaffenen, nun vollkommen dastehenden Pflanzenreiche.

Ich wage es nicht, zu verwerfen so eben angeführte Erklärung des fünften Verses, zumal da ich ihn nicht anders, als für einen Nachtrag zur Schöpfung des dritten Tages ansehen kann. *) Auch sehe ich keinen Zwang in dieser Erklärung. Nebenher wäre sonderbar, wenn Gott nur das Pflanzenreich in einem sich erst entwickelnden Zustande erschaffen hätte, da Er auch das Thierreich sogleich in seinem vollkommenen Zustande schuf. Darin bestärkt mich der in der Anmerkung angeführte vierte Vers; zumal weil bei dem vierten Verse ein Umstand ist, den ich hier berühren will. Nämlich die Worte des vierten Verses: „da Jehova Gott die Erde und den Himmel schuf," sind nach dem Hebräischen zum fünften Verse zu nehmen, so daß es heißt: „An welchem Tage Jehova „Gott die Erde und den Himmel schuf, da war kein Gesträuch „des Feldes auf der Erde, und kein Kraut des Feldes war „gesprossen, ꝛc. — Dieser Zusammenhang macht die angeführte Erklärung des Natalis sehr natürlich. — Daß aber dieser Zusammenhang sich nach dem Hebräischen ergebe, beweist auch Rosenmüller, und auch Dereser bemerkt es. Nämlich

---

a) Hist. Eccles. V. T. Act. I. Dissert. I. art. 4. propos. 2.

*) Um so mehr, da der vierte Vers so lautet: „Dies ist der Ursprung des Himmels und der Erde, da sie erschaffen wurden an dem Tage, an dem Jehova Gott Himmel und Erde schuf." So die Vulgata. Nach dem Hebräischen übersetzt Dereser: „Dies ist der Ursprung des Himmels und der Erde, da sie erschaffen wurden. Als Jehova Gott die Erde und den Himmel schuf." Aber „Tag" steht im Hebräischen auch!

die Partikel וְ, Ve, steht im Anfange des fünften Verses. כֹּל, Chol, pleonastisch, wie Kap. III. 5. XXII. 4. XXV. 11.

8.) So hat denn die Meinung, das Pflanzenreich sey auch außer dem Paradiese in vollkommenem Zustande von Gott erschaffen worden, mehr Grund für sich, als wohl auch in den alten Zeiten Manche dafür gehalten. Der Umstand, daß im achten Verse eigens gemeldet wird, Gott habe das Paradies gepflanzt, machet nichts zur Sache; Jehova kann es darum schon doch am dritten Tage mit dem übrigen Schmucke der Erde erschaffen haben; eigens wird aber davon gemeldet, weil der Ort des Adam angezeigt werden sollte, wohl auch, weil es besonders angenehm war, und endlich, weil der Baum des Lebens gewiß nicht überall war, und noch weniger der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen. Man sage da nicht, der Baum des Lebens hätte überall seyn müssen: denn wäre die Menschheit sehr vermehrt worden, ohne daß zuvor Adam gesündiget hätte, würde der Baum des Lebens schon auch außer dem Paradiese durch Menschen gepflanzt worden seyn.

XIV.

Schuf Gott den Adam außer dem Paradiese?

1.) Man möchte bei dem ersten Anblicke Ja sagen; denn es lautet: „Jehova hatte einen Garten gepflanzet, worin Er „den Menschen setzte, welchen Er gebildet hatte." a)

Allein es heißt nicht, Gott habe Adam außer dem Paradiese erschaffen und erst darein versetzt.

2.) Warum soll die Erde, aus welcher Jehova den Menschen gebildet, nicht Erde von diesem Garten gewesen seyn?

Das „setzen" kann hier füglich für „aufstellen" oder wohl gar für „schaffen" genommen werden; denn שִׂים heißt auch componere, statuere, constituere, facere. ꝛc.

---

a) Schöpf. 2, 8.

XV.

Fragen über den Lebensbaum, und den Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen.

1.) Daß da wahre Bäume zu verstehen seyen, ist gewisse und allgemeine Ansicht alle der Christen, die doch nicht die ganze mosaische Erzählung zur bloßen sinnbildlichen Vorstellung oder gar zur Fabel machen.

2.) Man hat auch gefragt, wie viel solche Bäume waren. Einige lassen mehrere Lebensbäume zu, wohl auch mehrere Bäume der Erkenntniß des Guten und des Bösen; aber in Hinsicht beider widerspricht die gemeine Ansicht, die der heiligen Schrift offenbar gemäß ist. *)

3.) Auch fragte man, ob beide Bäume zu Grunde gegangen seyen. Es wäre gut, wenn unnütze Fragesucht einmal ausstürbe!

4.) Die Meinung, der Baum der Erkenntniß sey giftig gewesen, hat G. Junge vortrefflich widerlegt. a) Schon Peter Lombardus machte die Bemerkung: „Hat er wider Gebot die Frucht berührt, so folgt die Strafe; hätte es niemand

*) Wenigstens möchte ich nicht mehrere Bäume der Erkenntniß des Guten und des Bösen zulassen; wozu mehrere? — Und der Beisatz „mitten im Garten" hindert mich, mehrere Lebensbäume anzunehmen. Jetzt waren nicht mehrere Lebensbäume nöthig; es hätten sich ja davon andere pflanzen lassen. Uebrigens bemerke ich, daß Väter, als Irenäus, Chrysostomus, Augustinus, Theodoretus, Gregorius von Naz. gar nicht zweifelten, der Baum des Lebens hätte zur Unsterblichkeit genährt, bis die Menschen in die Wohnungen der Seligen wären versetzt worden. — Auf diesen Lebensbaum spielen Stellen des A. B. Sprüchw. III. 18. XI. 30. XIII. 12. XV. 4. — Auf ihn als Sinnbild der Unsterblichkeit im Himmel wird in der Offenbarung des heil. Johannes angespielt, II. 7. XXII. 2.

a) Philosophische und theologische Aufsätze. Zweites Stück. Nürnberg 1780. 8.

verboten, so folgete sie ebenfalls;" a) weil da das Gift doch gewirkt hätte.

5.) Ueber den Lebensbaum ist nebst Pereri und Calmet wohl Petavius b) lesenswerth.

XVI.

Wie lange blieben die ersten Menschen im Stande der Unschuld.

1.) Einige wollen drei und dreißig Jahre, so lange nämlich Christus Knechtsgestalt getragen habe. — Dies ist wohl gewiß ein Muster faden Mysticimus!

2.) Eben so ist die Meinung, Adam sey am siebenten Tage nach seiner Erschaffung gefallen, so daß der Tag seines Falles und der Tag des Todes Christi auf denselben Tag fallen.

3.) Andere sagen, er sey am Sabbate gefallen.

4.) Wieder andere sagen, es sey noch vor dem Abende an dem Tage seiner Erschaffung geschehen. *)

5.) Einige wollen, Adam und Eva seyen kaum sechs Stunden im Paradiese gewesen.

6.) Lauter Vermuthungen ohne Grund und ohne Zeugniß! Lange wollte ich gleichwohl Adam nicht unschuldig seyn lassen. **)

---

a) Sentent. libr. 2

b) Libr. 2. de Opifice sex dierum cap. 7.

*) Unde vulgatum illud: „Quo die fuit constitutus, eodem et destitutus."

**) Wo Adam hinnach lebte, und wo er starb, wie könnte man es wissen? Daß er zu Jerusalem auf dem Calvarienberg begraben sey, gefiel Vätern und kirchlichen Schriftstellern. (Sieh Baronius ad. an. 34. n. 112. in Anal.) Es ist dies ohne Grund. Man vergleiche das System des de Luc.

XVII.

Ueber die Schlange, durch welche der Verführer die Eva bethört hat.

1.) Sie war nach Meinung einiger Theologen eine feurige und fliegende Schlange, eine von der Gattung derjenigen, welche die heilige Schrift selbst anzugeben scheint. a) Daß es aber fliegende Schlangen gibt, erweiset Sam. Bochard aus ältern und neuern Schriftstellern. b)

2.) Diese Theologen bemerken über den Schrifttext: „Und „die Schlange war schlauer als alle Thiere der Erde," c) dies sey nicht von den Schlangen überhaupt, sondern gerade von dieser Schlange zu verstehen, da es sonst der Erfahrung widerspreche, daß die Schlange überhaupt das schlaueste aller Erdthiere (oder wörtlich aller Thiere des Feldes) sey. Der Sinn wäre also: die Schlange, durch die der Satan redete, war schlauer, als alle Thiere; nicht sie war es, sondern der Satan in ihr.

3.) Die Redensart, die in der Strafankündung Gottes an die Schlange vorkommt, sie werde auf dem Bauche einherkriechen, ist der Ausdruck der Erniedrigung und der Schande Satans, nach sonst gewöhnlicher Schriftsprache. d) Eben so ist der dort vorkommende Ausdruck: sie werde Erde essen,*) nach gewöhnlicher Schriftsprache e), von Satans äußerster Verwerfung und tiefstem Sturze zu verstehen. So sagen Theologen. Die Erlösung durch Jesus Christus ist

---

a) Vergl. Num. 21, 6. Is. 30, 6.

b) In Hieroz. part. 2. l. 3. c. 13.

c) Schöpf. 3, 1.

d) Vergl. Ps. 43, 25. — Offenb. 12, 9.

*) Wann die Schlange staubige Insekten, staubige Kräuter, und im Staube liegende Früchte ißt, so ißt sie auch Staub mit. Dazu wurde jene natürliche Schlange verdammt, und ward Sinnbild der Erniedrigung des Satans.

e) Vergl. Ps. 71, 9. — Is. 49, 23.

für die alte Schlange, wie die Schrift den Satan heißt a), zur neuen Besiegung und Beschämung geworden.

4.) Allen Glauben möchte der Wahn der Ophiten, Ketzer des zweiten Jahrhundertes, übersteigen, da sie, nach des heil. Augustinus Zeugniß, b) behaupteten, Christus sey die verführende Schlange gewesen; deßhalb gaben sie lebendiger Schlange das Brod des Altarssakramentes zu lecken. Solchen Unsinn wollten sie dadurch rechtfertigen, daß Moyses in der Wüste eine eherne Schlange hatte erhöhen lassen. c)

5.) Neuere Ausleger, die in unsern Tagen Licht verbreiten wollten, machten sich durch sonderbare Erklärungen der moysaischen Erzählung vom Sündenfalle der ersten Menschen mehr lächerlich als merkwürdig. Was sie sagen ist grundlos, weil willkürlich, und hiemit ist es falsch, weil wider den einfachen buchstäblichen Sinn der Erzählung, von welcher abzugehen lediglich gar nichts nöthiget.

Warum bleibt man denn nicht beim Buchstaben der Geschichte? Es ist Mißgriff, in Geschichten Allegorien finden zu wollen, oder alles Sonderbare auf allegorische Vorstellungsweise des Geschichtschreibers zu schieben. Warum machet man aus Alexander dem Großen nicht auch eine Allegorie?

Was die verführende Schlange insbesondre betrifft, so ist es ja natürlich, unter ihr eine wahre natürliche Schlange zu verstehen, durch die aber der Teufel geredet hat. So denkt sich die Sache ein Knabe, wenn er das erste Mal das dritte Kapitel des Buches von der Schöpfung liest oder lesen hört. Aber Gelehrte können nicht immer, oder wollen nicht immer, — was unbefangene Knaben können. Man möchte ihnen in einem gewissen Sinne wohl warnend zurufen: Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so könnt ihr nicht eingehen in die Erkenntniß der Wahrheit. — Ein gegen Gott unkindlicher Sinn

---

a) Vergl. 2. Kor. 11, 3. — Offenb. 12, 9. — 20, 2.

b) Libr. 1. de haeres. haeres. 17.

c) Vergl. Laur. Berti de discipl. Theol. libr. 12. c. 12. n. 5.

ist ein ungeheures Hinderniß, zur Weisheit oder auch nur zu gründlicher Wissenschaft zu kommen.

Was muß man sich denken, wenn man einen Gelehrten wie Johann Jahn ist, daher sagen hört: „Ich stelle mir den Vorgang der Sache so vor. Eva schlief unweit von dem Baum, und träumte diese Unterredung (mit der Schlange) sehr lebhaft; da sie darauf eben durch das Geräusche, welches eine Schlange durch das lebhafte Hin- und Herklettern in dem Laube erregte, erwachte, und diese Schlange erblickte, so hielt sie, da sie ohnehin aus Unerfahrenheit den träumenden Zustand von dem wachenden noch nicht scharf unterscheiden konnte, und der Traum auch sehr lebhaft war, den ganzen Traum für eine wirkliche Unterredung." (Einleitung in die göttlichen Bücher des A. B. II. Th. §. 17. S. 118. Wien 1803. Sieh auch bibl. Archäologie III. Th.) — Bei Niederschreibung dieser Stelle unterschied der Verfasser auch nicht scharf genug den träumenden Zustand von dem wachenden.

XVIII.

Eine treffliche Stelle aus dem Nichtkatholiken Herder, wider jene, welche in der moysaischen Erzählung vom Falle des ersten Menschen nur Bilderspracbe sehen wollen.

„Die Geschichte des Paradieses und der ersten Sünde soll nichts als ein allegorisches Lied, eine moralische Fabel seyn. Paradies, Baum der Versuchung, Schlange habe es nie gegeben; das sey nur erdichtet, um dem Menschen eine schöne Lehre, wie Sünde entstehe, und wie Gott Sünde strafe, unter der Hülle des Märchens zu zeigen. — Ich frage Sie, m. L., ob Ihrem unverrückten Jugendsinne dem ersten Eindrucke nach ein solches Lied, eine schön erdachte, dazu schön vollendete Fabel in dieser einfältigen Erzählung erschienen ist? Ich lese und lese wieder: kein Ton des Liedes kommt in mein Ohr, so wenig als in der ganzen Geschichte der Israeliten oder ihrer

Väter, da doch bei dem Liede Lamechs, den Liedern Moses, Davids, der Propheten auf einmal die Rede so unterschieden steigt, daß niemand, der nur einiges Gefühl für Gesang oder Poesie hat, den höhern Anklang verkennen kann. Wo ist das hier? wo fängt das Lied an? wo endigt es? wo fängt die Fabel an, wo endigt sie? Ist kein Paradies, kein Baum, keine Schlange da gewesen, sind sie nur Geschöpfe der Fabel, warum nicht auch Sünde, Adam und Eva? da doch auf diese letztern als auf Personen der Geschichte im Verfolg weiter gebaut, und auf Sünde und Verbannung aus dieser Urgegend im Verfolge weiter gerechnet wird. So ist also auch Fabel, daß Adam erschaffen wurde? daß unter solchen Umständen von ihm das Menschengeschlecht anfieng? Wir wissen also von allen diesen Sachen nichts, und haben am ganzen Mährchen nichts mehr als die Geschichte von Promotheus und der Pandora. Mithin ist auch der Erfolg dieses Mährchens Mährchen; Denn die Geschichte von Kain und Abel, von der Sündfluth, den Reisen der Israeliten aus Egypten und in der Wüste, haben mitunter so starke poetische Stellen und Schilderungen, als diese so kindlich und simpel erzählte Geschichte nicht haben möchte. Kurz, ist alles das Gedicht, Fabel, Figur, was uns aus der ersten kindlichen Zeit der Welt, gerade in ihrem Tone, d. i. einfältig, kindlich, poetisch erzählt wird, und so erzählt werden muß, wenn die Beschreibung, (wie doch alle Geschichtschreiber wollen, und die Natur der Sache erfordert,) die natürliche Farbe der Begebenheit annehmen muß; was bleibt uns denn aus dieser ältesten Geschichte?" a)

---

a) Briefe, das Studium der Theologie betreffend. Weimar 1780. 8. S. 15.

XIX.

Ueber die Sünde der ersten Menschen — thörichte Ansichten.

1.) Mehrere neuere akatholische Theologen wähnen, die ersten Menschen haben dadurch gesündiget, daß sie von giftiger und eben darum verbotener Frucht aßen. Wie willkührlich und albern!

2.) Im vorigen Jahrhunderte legten Einige die Sünde auf eben so schändliche als schwärmerische Weise aus.*) Es gab immer Thoren.**).

3.) Poiretianer erwähnten nach J. W. Jägers Zeugniß a), Adam habe schon einige Mal gesündigt, ehe die Eva erschaffen ward.

4.) Es ist immer heilsam, weil für uns demüthigend und warnend, die Ausschweifungen solcher Grübler zu wissen, welche sich mit dem schlichten Worte Gottes nicht begnügen, und lieber ihre Thorheit vor der ganzen Welt offenbaren wollen, als der Offenbarung Gottes mit kindlichem Sinne glauben.***)

---

*) W. Whiston, ein Engländer, klagt die Eva peccati sodomiae an. (Heilige Geschichte des alten und neuen Testamentes. London 1745. S. 5.) Ein anderer: Evam cum diabolo concubuisse. (Jesus Emmanuels göttliche Lebensgeschichte. 1713. 8.)

**) „J. B. Helmontius peccatum Adae reponit in libidine et stupro in virginem Evam reluctantem, simulque adseruit, inverecundum virginis stupratorem barbam accepisse, ut hircorum libidinosorum signum praeseferret;" so erwähnet Wiest. (Tom. V. §. 21. *) Beverland schwärmte eben so schweinisch.

a) Examen Theologiae novae, maxime Poireti. Francof. 1708. p. 193.

***) Ein solcher Thor war auch Guil. Postelius, ein erzfanatischer Mensch, der die Erbsünde in immunditias mulierum periodicas setzte. (De Originibus Basilea 1553. 8. pag. 134.) — Wider derlei Spurcitias hat Th. Chr. Lilienthal weit-

XX.

Weisung an Väterstellen, in Betreff des Dogma von dem Uebergange der Sünde Adams auf alle seine Nachkommen.

1.) Aus dem zweiten und dritten Jahrhunderte. Sie sagen gewiß dasselbe, wie die heilige Schrift, und führen dieselbe Sprache, wie der Kirchenrath zu Trient. Sie versichern, wie wir durch Christus Verdienst die Gerechtigkeit erlangen, so haben wir zuvor um der Sünde Adams wegen die Gerechtigkeit verloren.

Man lese den heil. Martyrer Ignatius a), den heil. Martyrer Justinus b) und Tatian c); den heil. Irenäus d), den Tertullian e), den heil. Cyprian f).

2.) Aus dem vierten Jahrhunderte. Der heil. Athanasius redet eben so bestimmt. g) So Optatus von Milevi h), der heil. Gregorius von Naz. i), der heil. Ambrosius k).

---

läufiger geschrieben, in dem Werke: „Die gute Sache der göttlichen Offenbarung." Königsberg 1766. 8. Th. 12. Kap. 23. §. 16. S. 723. u. f. f.

a) Epist. ad Trallianos.

b) Dialog. cum Tryphone.

c) Orat. contra gentes.

d) An vielen Stellen, z. B. Libr. 4. haeres. c. 5. — ibid. libr. 3. c. 22. — ib. libr. 5. c. 16. — Viele Zeugnisse aus seinen Schriften hat Renat Massuetus gesammelt. (In Dissert. in Irenaeum, dissert. 3. art. 10.)

e) Libr. de anima cap. 60. — De testimoniis animae cap. 3.

f) In Epist. ad Fidum.

g) Orat. 2. contra Arianos.

h) Libr. 4. contra Parmen.

i) Orat. contra Arian. 25.

k) Libr. I. de poenitent. cap. 2.

3.) Im fünften Jahrhunderte zeugen der h. Chrysostomus a), der h. Hieronymus b).

Mehr andere Väterstellen können wir übergehen, da uns der heilige Augustin bezeuget, das katholische Alterthum habe die Sache als Glaubenslehre angesehen. c)

XXI.

Noch einmal etwas über die Meinung, die Erbsünde bestehe in der uns angebornen Neigung zum Bösen.

1.) Diese Ansicht hatten wenigstens zum Theile schon die ältern Lutheraner und Calvinisten d), zum Theil selbst Melanchthon e).

2.) Wir sahen in unsern Zeiten leider auch Katholisch-seynwollende auf dieser Bank. Sie sagten, die Erbsünde sey nichts anderes, als die besagte Neigung. Sie schienen mir öfter von der Idee von der Erbsünde noch gänzlicher abzugehen, als selbst die ältern Protestanten.

3.) Allein, die Taufe, wie wir anderswo sehen werden, tilget die Erbsünde, nicht aber diese böse Neigung; hieraus folget unwidersprechlich, wie ich schon in der Abhandlung be-

---

a) Hom. 10. in ep. ad Roman.

b) In cap. 2. Micheae. — In cap. 4. Jonae.

c) Libr. 2. de Nupt. et concupisc. cap. 12., wo er zu dem Pelagianer Julian sagt: „Non ego finxi peccatum originale, quod catholica fides credidit antiquitus, sed tu, qui hoc negas, sine dubio es novus haereticus."

d) Sieh Wiest Tom. 5. §. 27. **. Ich sage: zum Theile; denn noch hingen sie auch an der Ansicht, der Abgang der ursprünglichen Gerechtigkeit sey Bestandtheil der Erbsünde.

e) Apologia Confessionis August.

merkt habe, besagte Meinung könne die Erbsünde unmöglich seyn.

4.) Daß die Taufe die Erbsünde tilge, ist zu Trient förmlich entschieden worden a). So mußte die Kirche gegen die unseligen Neuerer entscheiden. Warum achten Theologen nicht darauf?!

5.) Ebendaselbst b) entschied die heilige Kirche, die besagte Begierlichkeit sey in Getauften nicht an sich Sünde, ob sie schon aus der Sünde sey und zu ihr hinneige, wie ich in der Abhandlung bereits gesagt habe.

6.) Man muß sich mit Unwillen verwundern, daß Männer, denen man gute Absicht nicht wohl absprechen darf, sich so wenig umsehen, was denn doch die Kirche lehre, und sich mit unendlich härterer Mühe in Schriften der Akatholiken und akatholizirender Katholiken und amalgamirender Philosophen blind schauen wollen. *)

---

a) Sess. V. Decretum de Peccato originali. n. 5.

b) l. c. „Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, haec sancta synodus fatetur et sentit. — Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit; sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Siquis autem contrarium senserit, anathema sit."

*) Ich wollte meine Leser nicht ermüden mit Aufzählung alter und neuer Ketzereien, welche die Erbsünde gänzlich geläugnet haben. Kurz berühren werd' ich noch folgende; das Ausführlichere hat Wiest. (T. V. §. 34. ꝛc.)

Nach dem Zeugnisse des Clemens von Alexandr. (libr. III. Stromat.) gab es schon in den ersten Zeiten der Kirche Läugner der Erbsünde.

So im zweiten Jahrhunderte des Karpokrates Anhänger. Bekannt sind die Pelagianer, von denen wir anderswo wider Willen werden hören müssen.

XXII.

Anzeige älterer Schriftsteller, die über die Erbsünde eigens geschrieben haben.

1) Domnus Fulgentius, de peccati originalis natura et poena. Patavii 1599.

2) Bernardus de Rubeis, Tractatus de peccato originali, ejusque natura. Venetiis 1757.

3) Georg. Adamus Kremer, De lapsu Adami et sequelis Dissertatio. Moguntiae 1784.

Im zwölften Jahrhunderte trat Peter Abälard in ihre alten Fußtapfen. Dieser läßt Christum nur zu unserer Tugendsbelehrung, nicht zur Befreiung von der Sünde in die Welt kommen. (Sieh des h. Bernardus Epistol. 190.)

Socin und seine Anhänger verwarfen im sechszehnten Jahrhunderte die Erbsünde. (Was den Socin selbst betrifft, kann nachgelesen werden in seinen Praelect. Theolog. Tom. I. op. c. 4. quae extant in Bibliotheca Fratrum Polonorum, p. 535. — De Christo Servatore c. 8. contra Jacobum Cavetum. Disputatio, occurrens in cit. Bibl. Tom. II. p. 121.) — (Was seine Anhänger betrifft, so sehe man in libro symbolico, d. i. Catechismo Racoviensi Lect. 6. c. 10. qnaest. 2. — Joann. Volkelius, de vera Religione libr. 5. cap. 18. — Joann. Sommerus Tract. de Justif. p. 40. vocat peccatum originis fabulam monachorum. Noch Mehreres ist hierüber zu sehen bei Valent. Smalcius, Contra Francium Disput. 2. p. 44. Disp. 6. p. 179. et de Christo vero et naturali Dei Filio p. 60. und bei andern.) —

Ihnen folgten die Arminianer (sieh z. B. Apologia pro confessione seu declaratio Remonstrantium contra Censuram quatuor Professorum Leydens. c. 7.) Unter diesen ist Joh. Clericus namhaft (Epist. Theolog. n. 6. p. 150. 152.) —

Ferner stießen in dies Horn im sechzehnten Jahrhunderte

die Wiedertäufer (Colloq. Frankenthal. act. 2. art. 4. — Mehrere Citationen sieh bei Wieſt T. 5. §. 36.) —

Dann kommen auch die Quacker.

Den Ulr. Zwingl hätten wir bald vergeſſen (in confess. fidei art. 4.)

Den Schwarm von verſinſternden Aufklärern ſeit der Aufklärungsſucht eile ich vorbei. (Sieh Wieſt Tom. 5.)

Dritte Beilage

zur

Abhandlung:

Von der Schöpfung ꝛc.

Verschiedenes über die erste Sünde und ihre Folgen; aus den Schriften des heil. Augustinus.

Inhalt.

I. Warum Gott den Fall der Engel und der Menschen zuließ.

II. Ueber die Worte: „An welchem Tage du davon issest, wirst du des Todes sterben.“ (Schöpf. II. 17.)

III. Der Ursprung der Sünde ging nicht vom Fleische, d. h. vom Leibe und den Sinnen aus, sondern von der Seele, d. h. vom freien Willen.

IV. Lehrreiche Blicke auf den Charakter der ersten Sünde Adams und der Eva.

V. Feine Erklärung, auf welche Weise die ersten Menschen ihre Nacktheit erkannten.

VI. Ueber die Gerechtigkeit der Strafe, welche die ersten Menschen für ihre Ungerechtigkeit traf.

VII. Ueber die Erbsünde.

VIII. Aus welchen Gründen von denjenigen, die durch die Gnade der Wiedergeburt von der Sünde befreit worden, der Tod oder die Strafe der Sünde nicht hinweggenommen werde.

I.

Warum Gott den Fall der Engel und der Menschen zuließ.

1.) Um dies hat die menschliche Fragesucht gefragt. Die eigentliche Antwort ist — gar keine Antwort. Gott schafft des Guten so viel, als Er will. Zudem ist der Fall Abgang der Gerechtigkeit; also ein traurig Nichts; vom Nichts gibt es aber auch keinen Grund. Endlich kann es in Bezug auf Nichts schon gar kein Zulassen geben, wenn doch das Zulassen etwas seyn soll; denn eine Beziehung auf Nichts ist nichts: — wie könnte das, was etwas ist, auf ein eitel Nichts bezogen werden?

2.) Wem aber das zu trocken ist, weil er etwa wähnet, es gebe einen wonnigern Grund von Allem, als Gottes Willen, der alles schafft, was Er will, — der frage weiser. Und wie soll er da fragen? Nicht um Nichts frage er, sondern um etwas; nämlich um das, was Gott machte, da jene Engel und Menschen gefallen sind, aber nicht wegen ihres Falles machte, sondern nur darum, weil Er so wollte.

Und da vernehme der so Fragende die Antwort des heil. Augustinus:

„Nichts thun die sündigenden Engel und Menschen, wodurch „die großen Werke des Herrn, auserwählt nach seinem ganzen Willen," (Ps. 110, 2.) verhindert würden. Denn Er, der in seiner Vorsehung und Allmacht jedem das Seinige ertheilt, weiß nicht nur die Guten, sondern auch die Bösen auf gute Weise zu benützen. Warum also hätte Gott dem, wegen der Schuld des ersten bösen Willens verworfenen, und in seiner Bosheit so sehr verstockten bösen Engel, daß er keinen guten Willen mehr haben kann, — den Er aber selbst als bösen Engel auf gute Weise benützt, — nicht erlauben sollen, daß er den ersten Menschen versuchte, den Er aufrecht, das heißt, mit gutem Willen erschaffen hatte?

Denn dergestalt gut war der Mensch erschaffen, daß er, wofern er auf Gottes Beistand sich stützte, den bösen Engel überwunden hätte; umgekehrt aber, wenn er seinen Schöpfer und Beschirmer dadurch verließ, daß er auf solche Weise sich selbst gefiele, von dem Versucher überwunden würde. Wäre demnach sein Wille, von der Gnade gestützt, aufrecht geblieben, so wäre derselbe ihm zu einem Quell des Verdienstes geworden; so wie hingegen dadurch, daß er Gott verließ, sein verkehrter Wille ihm zu einem Quell der Sünde ward. Denn konnte er auch ohne Gottes Hilfe nicht auf Gottes Hilfe vertrauen, so stand es doch nicht in seiner Gewalt, sich nicht durch Selbstgefallen von den Wohlthaten der Gnade Gottes entfernen zu können. Denn gleichwie es nicht in unserer Macht steht, in diesem Leben ohne die Hilfe der Nahrung zu bestehen, wohl aber, nicht darin fortzuleben, wie jene thun, die sich selbst verhungern lassen; so stand es auch nicht in des Menschen Macht, ohne Gottes Hilfe, selbst im Paradiese, gut zu leben; wohl aber stand es in seiner Macht, böse zu leben, doch nur so, daß dann seine Glückseligkeit verloren ging, und höchst gerechte Strafe darauf erfolgte."

„Warum also hätte Gott, ob Ihm auch der künftige Fall des Menschen keineswegs unbewußt war, der Bosheit des neidischen Engels nicht zulassen sollen, ihn zu versuchen? — Denn war es Ihm auch nicht zweifelhaft, daß er ihn überwinden würde, so wußte er dennoch auch vorher, daß durch den Samen desselben, mittels der Hilfe seiner Gnade, der Teufel selbst, zu größerer Glorie der Heiligen, würde überwunden werden. Auf diese Weise also war Gott nichts dessen verborgen, was da geschehen würde; noch zwang auch seine Vorherwissenschaft irgend jemand zu sündigen, und Er zeigte sowohl der Natur des Engels als des Menschen, durch ihre eigene Erfahrung, wie groß der Unterschied zwischen der Vermessenheit des Geschöpfes und dem Schutze des Schöpfers ist. Denn wer würde es je wagen zu behaupten, es sey nicht in Gottes Macht gestanden, den Fall des Engels oder des Menschen zu verhü-

ten? Doch lieber wollte Er ihre Freiheit nicht aufheben, und dadurch zeigen, wie viel Böses die Hoffart, und wie viel Gutes seine Gnade zu wirken vermag." a) *)

II.

Ueber die Worte, die Gott zu Adam gesprochen hat: „An welchem Tage du davon issest, wirst du des Todes sterben." (Schöpf. II. 17.)

Ehe ich hierüber den heil. Augustin anführe, bemerke ich folgendes.

Gott hat da eben nicht ausdrücklich gesagt, an demselben Tage werde Adam sterben. Es geht nur ganz gewiß wenigstens der Sinn hervor: „Wenn du je davon issest, so wirst du zur Strafe sterblich seyn." Daß der hebräische Sprachgebrauch diese Erklärung erlaube, bemerkt auch Dereser.

Der heil. Ambrosius und der heil. Hieronymus bemerken, in der syrischen Uebersetzung laute es: „So wirst du sterblich seyn."

Dieser Sinn erhellet aus des III. Kap. 23. Verse, wo Gott sagt, Adam dürfe nimmer vom Baume des Lebens essen, damit „er nicht ewig lebe."

Der hebräische Ausdruck: moriendo mori, „des Todes sterben," bedeutet die Gewißheit des Todes, und nach unserer Redensart müßte übersetzt werden: „So wirst du gewiß sterben."

Auch könnte man vielleicht, wie Ausleger wollen, so sagen: Laut dieser Androhung Gottes hätte Adam noch an demselben Tage sterben sollen, wenn Gott nicht aus Barmherzigkeit ihm das zeitliche Leben verlängert hätte.

Rosenmüller schreibt über diese Stelle: „Recte mo-

---

a) De civitate Dei libr. 14. cap. 27.

*) Nach Silberts Uebersetzung.

nuit H. A. Schott in Commentat. I. de Dei imagine hominibus concessa, p. 40. not., esse duplicem hujus difficultatis expediendae rationem in promtu: alteram ut verba מוֹת תָּמוּת cum nonnullis interpretemur: necessitati moriendi eris obnoxius, alteram, ut concedamus, Deum etsi II. 17. nuntiasset, homines, quo die ausi fuissent ab arbore sapientiae fructus depromere, eodem morituros esse, postea tamen, peccato ab hominibus commisso, poenam indictam eo mitigasse, quod vitam eorum ad certum usque terminum diutius produci pateretur; saepius quippe documenta Geneseos exhibere Deum poenam, quam nuntiaverat aut decreverat, posthac mitigantem, coërcentem, differentem, cf. XVIII. 26. sqq. XX. 7. XXV. 21.

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir des heil. Augustin herrliche Gedanken über diese Stelle vernehmen:

„Würde auch, weil in jenem Ausspruche: „Ihr sollt des Todes sterben" nicht gesagt ward, ihr sollt mehr als Eines Todes sterben, nur jener Tod verstanden, welcher eintritt, wenn die Seele von ihrem Leben, nämlich von Gott, verlassen wird, — denn nicht sie ward früher von Ihm verlassen, daß sie dann Ihn verließe; sondern sie verließ Ihn und ward in Folge dessen von Ihm verlassen. Es geht nämlich ihrem Bösen ihr Wille voran; ihrem Guten dagegen geht der Wille des Schöpfers voran, entweder sie zu erschaffen, wenn sie noch nicht ist, oder sie zu erneuern, wenn sie durch ihren Fall zu Grunde ging; — verständen wir also hier, daß Gott sie nur mit diesem Tode bedrohte, weil Er sprach: An welchem Tage ihr davon essen werdet, sollt ihr des Todes sterben," als ob Er sagte, an welchem Tage ihr Mich durch Ungehorsam verlassen werdet, werde Ich euch aus Gerechtigkeit verlassen, so waren in diesem Tode fürwahr die übrigen schon ausgesprochen, die ohne allen Zweifel noch folgen sollten. Denn darin, daß in dem Fleische der ungehorsamen

Seele eine ungehorsame Regung entstand, wegen welcher sie die Pudenda bedeckten, ward jener Eine Tod gefühlt, in welchem Gott die Seele verließ."

„Und dieser Tod war in jenem Worte des Herrn ausgedrückt, daß er zu dem vor Angst erbebenden und sich vor Ihm verbergenden Menschen sprach: „Adam, wo bist du?" (Genes. 3, 9.) Denn nicht darum fragte Er ihn, als ob Er es nicht gewußt hätte, wo er wäre; sondern strafend ermahnte Er ihn, Acht zu geben, wo er nun wäre, in dem Gott nicht mehr war. Wenn aber die Seele den erschöpften und vor Alter hinfälligen Leib selbst verläßt, dann kommt jener andere Tod in Erfahrung, von welchem Gott, der die Sünde annoch bestraft, zu dem Menschen gesprochen hatte: „Du bist Erde, und wirst zur Erde zurückkehren." (Genes. 3, 19.) Damit aus diesen beiden der erste Tod des ganzen Menschen vollendet werde, auf welchen zuletzt der zweite folget; wofern nicht der Mensch durch die Gnade befreit wird." a)

III.

Der Ursprung der Sünde ging nicht vom Fleische, d. h. vom Leibe und den Sinnen aus, sondern von der Seele, d. h. vom freien Willen.

Hören wir hierüber den heil. Augustin, der diesen Satz in Bezug auf die ersten Menschen aufstellt.

„Sagt Jemand, das Fleisch sey der Grund aller bösen Sitten und Laster, da die Seele nur also lebe, weil sie vom Fleische dazu gestimmt werde; der betrachtet die ganze Natur des Menschen fürwahr nicht mit Aufmerksamkeit. Denn „der verwesliche Leib beschwert zwar die Seele" (Weish. 9, 15.); weßhalb der Apostel von diesem verweslichen Leibe, von dem er kurz vorher gesagt hatte: „Wenn auch unser äußerlicher Mensch in Verwesung übergeht," hinzu-

a) De civit. Dei libr. 13. cap. 15.

fügt: „Wir wissen aber, daß wir, wenn das Haus „unserer irdischen Wohnung zerfällt, ein anderes „Gebäude in Gott haben, ein ewiges, nicht mit „Händen erbautes im Himmel. Denn deßhalb seufzen „wir, weil wir uns sehnen mit unserer Wohnung, „die vom Himmel ist, überkleidet zu werden; wofern anders wir gekleidet und nicht nackt „erfunden werden. Denn wir, die wir in dieser „Wohnung sind, seufzen davon beschwert; weil „wir nicht wollen beraubt, sondern überkleidet „werden, auf daß unser Sterbliches vom Leben „verschlungen werde." (2. Kor. 4, 16. u. 5, 1.) Wir werden also von diesem Leibe beschwert; und weil wir wissen, daß der Grund dieser Beschwerniß nicht in der Natur und Substanz des Leibes, sondern in seiner Verderbniß liegt, wollen wir des Leibes nicht beraubt, sondern mit der Unsterblichkeit desselben bekleidet werden. Und dies wird in jener Zeit geschehen; nnd weil alsdann der Leib nicht mehr verweslich seyn wird, wird er auch nicht mehr beschweren. „Nun aber beschwert der verwesliche Leib die Seele, die irdische Inwohnung bedrückt den Vieles denkenden „Sinn." (Weish. 9, 19.) Gleichwohl sind aber diejenigen im Irrthum, die dafür halten, alle Uebel der Seele widerführen ihr durch den Leib. — — Denn die Verderbniß des Leibes, der die Seele bedrückt, ist nicht der Ursprung der Sünde, sondern die Strafe derselben, und nicht das verderbte Fleisch ist Ursache, daß die Seele sündiget, sondern die sündigende Seele ist Ursache des verderbten Fleisches. Und entspringen auch aus der Verderbniß des Fleisches gewisse Anreizungen zu Lastern, und sogar lasterhafte Begierden, so sind doch nicht alle Laster des gottlosen Lebens dem Fleische anzueignen; damit nicht auf solche Weise der Teufel, der kein Fleisch hat, von aller Sünde losgesprochen werde. Denn kann auch der Teufel weder ein Ehebrecher, noch ein Trunkenbold genannt, noch auch solcher Laster beschuldigt werden, die zu den Lüsten des Fleisches ge-

hören; wiewohl er auf verborgene und geheime Weise zu diesen Sünden reizt, so ist er dennoch überaus stolz und neidig. Und zwar nahmen diese Laster in so hohem Grade bei ihm überhand, daß er deßhalb in den finstern Kerker dieser Luft verschlossen ward, bis er einst zu ewigen Qualen verdammt wird." (2. Petr. 2, 4.)

„Diese Laster aber, die ganz vorzüglich den Teufel beherrschen, eignet der Apostel dem Fleische an; wiewohl es gewiß ist, daß der Teufel kein Fleisch hat. Allein das Haupt und der Ursprung aller Feindschaften, Zänkereien, Erbitterungen und alles Neides, die der Apostel Werke des Fleisches nennt, ist die Hoffart, die auch ohne Fleisch den Teufel beherrscht. Denn wer ist ein größerer Feind der Heiligen? Wer ficht mit größerer Zwietracht, Erbitterung, Eifersucht und Neid gegen sie? Und da er alle diese Laster und gleichwohl kein Fleisch hat, wie können dieselben „Werke des Fleisches" genannt werden, außer weil sie Werke des Menschen sind, den der Apostel nach dem Fleische benennt? (Gal. 5.) Denn nicht weil der Mensch Fleisch hat, das der Teufel nicht hat, sondern weil er nach sich selbst, das heißt nach dem Menschen lebte, ward der Mensch dem Teufel ähnlich; da auch dieser nach sich selbst leben wollte, als er nicht in der Wahrheit bestand; und daher nicht aus Gottes, sondern aus seinem Eigenen Lügen redete, der nicht blos ein Lügner, sondern auch der Vater der Lüge ist. Denn er war der erste Lügner, und von ihm ging die Sünde aus, weil die Lüge von ihm ausging." a) *)

IV.

Lehrreiche Blicke auf den Charakter der ersten Sünde Adams und der Eva.

Augustin sagt „Sie fingen aber früher an, im Verborgenen böse zu seyn, ehe sie noch in offenbaren Ungehorsam ver-

a) De civit. Dei libr. 14. cap. 3.

*) Nach Silberts Uebersetzung.

fielen. Denn nimmermehr würde zu einem bösen Werke geschritten, wofern nicht ein böser Wille voranginge. Was anders aber als Stolz kann der Anbeginn eines bösen Werkes seyn? „Denn der Anbeginn aller Sünde ist die Hoffart." (Ekkli. 10, 15.) Was ist aber die Hoffart, wenn nicht ein Verlangen nach falscher Erhabenheit? Denn falsch ist die Erhabenheit der Seele, wenn sie jenen Ursprung verläßt, dem sie anhangen soll, und auf gewisse Weise ihr eigener Ursprung werden und seyn will. Dieses aber geschieht, wenn sie ein zu großes Wohlgefallen an sich selbst hegt; und dies zu große Wohlgefallen hegt sie, wenn sie von dem unwandelbaren Gute abfällt, das ihr mehr gefallen soll, als sie sich selbst. Dieser Abfall aber ist freiwillig; denn wäre der Wille der ersten Menschen in der Liebe des höhern und unwandelbaren Gutes, von dem sie erleuchtet wurden, auf daß sie sähen, und entzündet wurden, auf daß sie liebten, — ständig geblieben: nimmer wären sie dann von demselben abgewichen, sich selbst zu gefallen, wodurch sie verfinstert wurden, und in der Liebe erkalteten; und zwar so sehr, daß das Weib glaubte, die Schlange spräche wahr, der Mann aber den Willen des Weibes dem Gebote Gottes vorzog, und der Meinung war, er fehle auf verzeihliche Weise, wenn er die Gefährtin seines Lebens selbst in der Sünde nicht verließe."

„Das böse Werk also, nämlich jene Uebertretung des Gebotes, von der verbotenen Speise zu essen, wurde nur dann begangen, als sie bereits böse waren. Denn nur einem bösen Baume konnten böse Früchte entsprossen. Daß aber der Baum böse ward, geschah gegen die Natur; da es nur durch das Gebrechen des Willens geschehen konnte, das allerdings gegen die Natur ist. Wäre es aber nicht eine Natur gewesen, die aus Nichts erschaffen war, so konnte er durch kein Gebrechen in Verderbniß gerathen. Eine Natur konnte er indessen nur dadurch werden, daß Gott ihn erschuf; daß er aber von jenem abfiel, der da ist, kam ihm daher, weil er aus Nichts erschaffen war. Gleichwohl ward der Mensch dadurch, daß er

von dem allerhöchsten Seyn abfiel, nicht zu Nichts aufgelöst, sondern zu sich selbst geneigt, wodurch sein Daseyn geringer ward, als es war, da er Ihm anhieng, der auf allerhöchste Weise ist. Wer also Gott verläßt, und in sich selbst ist, das heißt, an sich selbst Gefallen hat, der ist deßhalb nicht nichts, wohl aber nähert er sich dem Nichts. Deßhalb werden in den heiligen Schriften die Hoffärtigen mit einem andern Namen, Menschen genannt, die sich selbst gefallen. (1. Petr. 2, 10.) Denn gut ist es, sein Herz zu erheben, jedoch nicht zu sich selbst, was baare Hoffart ist, sondern zum Herrn, was durch den Gehorsam geschieht, dessen nur die Demüthigen fähig sind."

„Es liegt also etwas in der Demuth, das das Herz auf wunderbare Weise erhebt, und etwas in der Hoffart, das das Herz niederbeugt. Und scheint es auch, als läge darin ein Widerspruch, daß die Erhebung in die Tiefe, die Demuth hingegen in die Höhe führt: so unterwirft sich dennoch die fromme Demuth dem Höchsten; nichts aber ist höher als Gott; und darum erhebt die Demuth, die uns Gott unterwirft. Die fehlerhafte Erhebung hingegen fällt dadurch selbst, daß sie diese Unterwürfigkeit verschmäht, von Demjenigen ab, über welchen nichts Höheres ist; und dies eben ist der Grund der tiefen Niedrigkeit, in die sie versinkt; und wobei in Erfüllung geht, was geschrieben steht: „Du hast sie niedergeworfen, als sie sich erhoben." (Ps. 72, 18.) Denn was wohl zu bemerken ist, die Schrift sagt nicht, daß sie sich früher erhoben hätten, und dann nach dieser Erhebung erst wären niedergeworfen worden; sondern daß sie niedergeworfen wurden, als sie sich erhoben; denn dies Erheben selbst ist das Niedergeworfenwerden. Deßhalb auch wird in der Stadt Gottes, und zwar in dieser nämlichen, noch in dieser Welt pilgernden Stadt Gottes, die Demuth aufs höchste empfohlen, und auch in Christo, ihrem Könige, aufs höchste gepriesen; und umgekehrt lehren die heiligen Schriften, daß das ihr entgegengesetzte Laster der Hoffart ganz vorzüglich in ihrem Widersacher, dem Teufel, herrscht. Und dies fürwahr ist der eigentliche und große Unter-

schied, wodurch diese beiden Städte, welchen unsere Rede gilt *), sich von einander unterscheiden; — die eine, nämlich die Gemeine frommer Menschen, von der andern, oder von der Gemeine der Gottlosen; — und zwar jede mit den Engeln, die zu ihr gehören; in welchen dort die Liebe Gottes, hier die Eigenliebe voranging."

„Nimmer also hätte der Teufel den Menschen durch die offenbare Sünde gefangen, in welcher gethan ward, was Gott verboten hatte; wofern nicht der Mensch früher angefangen hätte, sich selbst zu gefallen. Daher kam's denn auch, daß es ihm schmeichelte, als er hörte: „Ihr werdet seyn wie die Götter." (Genes. 3, 5.) Dies aber hätten sie besser seyn können, wenn sie dem allerhöchsten und wahren Ursprung alles Seyns anhingen, und nicht durch ihre Hoffart sich selbst ein Ursprung eigenen Seyns hätten werden wollen. Die erschaffenen Götter **) sind nicht Götter aus eigener Kraft; sondern durch ihre Vereinigung mit dem wahren Gott. Wer aber mehr verlangt als er soll, der wird weniger als er war; da wer sich selbst zu genügen liebt, von Demjenigen sich trennt, der ihm wahrhaft genügen würde. Jenes Uebel also, — durch das der Mensch, wenn er kraft desselben sich dergestalt gefällt, als wäre er selbst ein Licht, von jenem Lichte sich abkehrt, wodurch er, wenn es ihm gefiele, selbst zu einem Lichte würde, — hegte er zuerst im Verborgenen, ehe er zu dem Uebel übergieng, das er durch offenbare That vollbrachte. Denn wahr ist jener Ausspruch der Schrift: „Vor dem Falle wird das Herz erhoben, und vor der Ehre gedemüthiget." (Sprichw. 16, 18.) Jener Fall nämlich, der im Verborgenen des Herzens geschieht, geht dem Falle voran, der sichtbar geschieht; wenn man auch nicht glaubt, daß der erste

*) Die Stelle ist nämlich aus Augustins Werke de civitate Dei. — „Stadt" wollen da manche mit „Staat," Andere mit „Gemeinde" übersetzen.

**) Nämlich die Engel. Man sehe 9. B. 23. Kap.

Fall bereits geschehen sey. Denn wer würde die Erhebung für einen Fall halten? wiewohl schon ein Abfall geschieht, wenn der Allerhöchste verlassen wird. Niemand hingegen erkennt es nicht offenbar als einen Fall, wenn das Gebot augenscheinlich und unbezweifelt übertreten wird. Deßwegen verbot Gott etwas, das, wenn es begangen wurde, auch nicht durch den geringsten Anschein der Gerechtigkeit konnte vertheidiget werden." a) *)

V.

Seine Erklärung, auf welche Weise die ersten Menschen nach der Sünde ihre Nacktheit erkannten.

Augustin sagt: „Merito hujus libidinis maxime pudet, merito et ipsa membra, quae suo quodam, ut ita dixerim jure, non omni modo ad arbitrium nostrum movet aut non movet, pudenda dicuntur, quod ante peccatum hominis non fuerunt. Nam sicut scriptum est: Nudi erant, et non confundebantur, b) non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat; quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inobedientiam redarguendam suâ inobedientiâ caro quodam modo testimonium perhibebat. Neque enim caeci creati erant, ut imperitum vulgus opinatur: quando quidem et ille vidit animalia, quibus nomina imposuit; et de illa dicitur: Vidit mulier, quia bonum lignum in escam, et quia placet ad videndum. c) Patebant ergo oculi eorum, sed ad hoc non erant aperti, hoc est, non attenti, ut cognoscerent, quid eis indu-

---

a) De civitate Dei Libr. 14. cap. 13.

*) Nach Silberts Uebersetzung.

b) Gen. 2, 25.

c) Gen. 3, 6.

mento gratiae praestaretur, quando membra eorum voluntati repugnare nesciebant. Qua gratia remota, ut poenâ reciprocâ inobedientia plecteretur, exstitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas; et fecit attentos, reddiditque confusos. Hinc est, quod postea quam mandatum Dei aperta transgressione violarunt, scriptum est de illis: Et aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt quia nudi erant, et consuerunt folia fici, et fecerunt sibi campestria. a) Aperti sunt, inquit, oculi amborum, non ad videndum, nam et antea videbant; sed ad discernendum inter bonum, quod amiserant, et malum quo ceciderant. Unde et ipsum lignum, eoquod istam faceret dignoscentiam, si ad vescendum contra vetitum tangeretur, ex ea re nomen accepit, ut appellaretur lignum sciendi boni et mali. Expertâ enim morbi molestiâ, evidentior fit etiam jocunditas sanitatis. Cognoverunt ergo quia nudi erant: nudati scilicet ea gratia, qua fiebat ut nuditas corporis nullâ eos lege peccati menti eorum repugnante non confunderet. *) Hoc itaque cognoverunt, quod felicius ignorarent, si Deo credentes et obedientes non committerent, quod eos cogeret experiri infidelitas et inobedientia quid nocerent. Proinde confusi inobedientia carnis suae, tanquam teste poenâ inobedientiae suae, consuerunt folia fici et fecerunt sibi campestria, id est, succinctoria genitalium. Nam quidam interpretes succinctoria posuerunt. Porro autem

a) Genes. 3, 7.

*) Die Ausgabe der Benedictiner von der Congregation des heil. Maurus hat: „repugnante confunderet;" wenn aber oben nulla im Ablativ steht, so muß hier non stehen, und anders läßt sich nulla nicht nehmen. Auch Silbert schaltet in seiner Uebersetzung hier das „nicht" ein.

campestria latinum quidem verbum est, sed ex eo dictum, quod juvenes, qui nudi exercebantur in campo, pudenda operiebant: unde qui ita succincti sunt, compestratos vulgus appellat. Quod itaque adversus damnatam culpâ inobedientiae voluntatem libido inobedienter movebat, verecundia pudenter tegebat. Ex hoc omnes gentes, quoniam ab illa stirpe procreatae sunt, usque adeo tenent insitum pudenda velare, ut quidam barbari illas corporis partes nec in balneis nudas habeant, sed cum earum tegumentis lavent. Per opacas Indiae solitudines, cum quidam nudi philosophantur, unde Gymnosophistae nominantur, adhibent tamen genitalibus tegmina, quibus per cetera membrorum carent." a)

„Opus vero ipsum, quod libidine tali peragitur, non solum in quibusque stupris, ubi latebrae ad subterfugienda humana judicia requiruntur; verum etiam in usu scortorum, quam terrena Civitas licitam turpitudinem fecit, quamvis id agatur, quod ejus Civitatis nulla lex vindicat, devitat tamen publicum etiam permissa atque impunita libido conspectum; et verecundiâ naturali habent provisum lupanaria ipsa secretum, faciliusque potuit impudicitia non habere vincula prohibitionis, quam impudentia removere latibula illius foeditatis. Sed hanc etiam ipsi turpes turpitudinem vocant: cujus licet sint amatores, ostentatores esse non audent. Quid concubitus conjugalis, qui secundum matrimonialium praescripta Tabularum procreandorum fit caussa liberorum, nonne et ipse quamquam sit licitus et honestus, remotum ab arbitris cubile requirit? Nonne omnes famulos, atque ipsos etiam paranymphos, et quoscunque ingredi quaelibet necessitudo permiserat, ante mittit foras, quam vel blandiri

a) De civitate Dei libr. 14. cap. 17.

conjux conjugi incipiat. Et quoniam, sicut ait quidam Romani maximus auctor eloquii, omnia recte facta in luce se collocari volunt, id est, appetunt sciri; hoc recte factum sic appetit sciri, ut tamen erubescat videri. Quis enim nescit, ut filii procreentur, quid inter se conjuges agant? quando quidem ut id agatur, tanta celebritate ducuntur uxores; et tamen cum agitur, unde filii nascantur, nec ipsi filii, si qui inde jam nati sunt, testes fieri permittuntur. Sic enim hoc recte factum ad sui notitiam lucem appetit animorum, ut tamen refugiat oculorum. Unde hoc, nisi quia sic geritur, quod decet ex natura, ut etiam quod pudeat comitetur ex poena?" a)

VI.

Ueber die Gerechtigkeit der Strafe, welche die ersten Menschen für ihren Ungehorsam traf.

Die Gerechtigkeit dieser Strafe ist zwar schon dadurch gewiß, daß Gott sie beschloß, dessen Natur Gerechtigkeit ist. Jedoch wollen wir den heil. Augustin hierüber hören:

„Da also Gott von dem Menschen verrachtet ward, den Er erschaffen, nach seinem Ebenbilde gemacht, über die übrigen Thiere zum Herrscher aufgestellt, ins Paradies versetzt, dem Er Leben, Heil und Ueberfluß an allen Dingen verliehen, und den Er weder mit mehreren, noch mit großen, noch auch mit schweren Geboten überladen, sondern durch ein einziges, sehr kurzes und sehr leichtes Gebot zum Heile des Gehorsams unterstützt hatte, wodurch Er das Geschöpf, dem ein freier Dienst zum Nutzen gereichte, erinnerte, daß Er der Herr desselben sey: so erfolgte auf seine Schuld eine gerechte Verdammniß; und zwar eine solche, daß der Mensch, der, wofern er das Gebot seines Herrn hielte, auch dem Fleische nach geistig

a) Libr. cit. cap. 18.

geworden wäre, nun selbst dem Geiste nach fleischlich ward; und weil er durch seine Hoffart sich selbst gefallen hatte, aus göttlicher Gerechtigkeit sich selbst überlassen wurde; nicht also jedoch, daß er sich ganz in seiner Gewalt hätte; sondern daß er auch mit sich selbst entzweit, unter demjenigen, dem er sündigend einwilligte, statt in jener Freiheit, nach welcher ihn verlangt hatte, in harter und elender Knechtschaft lebte; da er, der dem Geiste nach freiwillig gestorben war, nun dem Leibe nach unfreiwillig sterben mußte; und weil er vom ewigen Leben gewichen war, nun zum ewigen Tode verdammt blieb, wofern nicht die Gnade ihn befreite."

„Wer immer aber eine solche Verdammniß für zu groß oder für ungerecht hält, der weiß fürwahr nicht zu ermessen, wie groß die Missethat in jener Sünde war, wo es dem Menschen so leicht gemacht ward, nicht zu sündigen. Denn wie der Gehorsam Abrahams mit Recht als groß gepriesen wird, weil ihm eine höchst schwere Sache war befohlen worden, nämlich seinen einzigen Sohn zu schlachten; also war auch im Paradiese der Ungehorsam um so größer, als jenes, das durch das Gebot war befohlen worden, ohne alle Schwierigkeit war. Und gleichwie der Gehorsam des zweiten Menschen um so preiswürdiger ist, weil er gehorsam wurde bis zum Tode, so ist auch der Ungehorsam des ersten Menschen um so fluchwürdiger, als er dadurch ungehorsam wurde bis zum Tode. Denn wo der Ungehorsam mit höchst schwerer Strafe bedroht und was vom Schöpfer befohlen ward, so überaus leicht zu erfüllen war: wer vermag es da, genugsam zu erklären, wie groß das Uebel war, in einer so leichten Sache nicht zu gehorchen, wo eine so hochgewaltige Macht befahl, und eine so schreckliche Strafe angedroht ward!"

„Und wenn wir es nun in Kürze aussprechen wollen, womit ward jenem Ungehorsam anders, als gleichfalls mit Ungehorsam vergolten? Denn worin anders besteht das Elend des Menschen, außer in seinem Ungehorsam gegen sich selbst, der, weil er nicht wollte was er konnte, nun will was er nicht

kann. Denn konnte er auch, selbst im Paradiese, nicht Alles vor der Sünde, so wollte er damals nicht, was er nicht konnte; und darum konnte er alles, was er wollte. Nun aber, wie wir aus seinem Stamme erkennen, und auch die heilige Schrift bezeugt: „ist der Mensch ähnlich geworden der Eitelkeit." (Ps. 143, 5.) Denn wer vermag es zu zählen, wie viele Dinge er will, die er nicht kann, da er sich selbst, das heißt seinem eigenen Willen entgegen ist, und auch das Fleisch, das unter seiner Herrschaft steht, ihm nicht gehorcht? Denn meist wird, wenn er auch nicht will, seine Seele betrübt, und es leidet sein Fleisch, und altert und stirbt; und was immer anderes wir leiden, das wir nicht gegen unsern Willen leiden würden, wenn unsere Natur unserm Willen vollkommen und von allen Seiten gehorchte. — Allein, dürften Einige sprechen, das Fleisch ist mancherlei Leiden unterworfen, die es verhindern, dem Geiste zu dienen. — Was liegt daran, woher dies Hinderniß komme? Immerhin kommt es von der Gerechtigkeit des also befehlenden Gottes, dem wir nicht gehorsam dienen wollten, daß unser Fleisch, welches uns untergeben war, uns nun dadurch lästig ist, daß es uns nicht dient; wiewohl wir auch so, wenn wir Gott nicht dienen, uns selbst, nicht aber Ihm lästig seyn können. Denn nicht also bedarf Er unsers Dienstes, wie wir des Dienstes unseres Fleisches bedürfen; weßhalb auch, was wir Böses thun, Gott nicht schadet, wohl aber uns selbst zur Strafe gereicht."

„Ueberdies sind jene Schmerzen, die Schmerzen des Fleisches genannt werden, Schmerzen der Seele; die sie im Fleische und vom Fleische leidet. Denn wie vermöchte es auch das Fleisch durch sich selbst und ohne Seele, zu leiden oder Begierlichkeit zu hegen? Denn was vom Fleisch gesagt wird, daß es dasselbe gelüste oder schmerze, gilt entweder vom ganzen Menschen, — oder von jenem Theil der Seele, der das Leiden des Fleisches oder was ihm sonst Unangenehmes widerfährt, in sich empfindet, wodurch Schmerz in ihr rege wird; gleichwie derselbe Theil auch die zarten und sanften Berührun-

gen desselben aufnimmt, durch welche die Lust erregt wird. Der Schmerz des Fleisches also ist nur eine Verletzung der Seele, die ihr durch das Fleisch widerfährt, und gleichsam ein Widerwille, gegen das Leiden desselben; so wie jener Schmerz der Seele, welcher Traurigkeit genannt wird, ein Widerwille gegen jene Dinge ist, die uns gegen unsern Willen widerfahren." a) *)

VII.

Ueber die Erbsünde.

1.) Augustin schreibt wider Julian:

„Aliud est sine voluntate libera peccatum esse non posse, quod et nos dicimus, quia nec originale esse potuisset sine primi hominis libera voluntate; et aliud est, quomodo ipse dixisti, nisi in voluntate libera peccatum esse non posse, quod non concedimus. Originale namque peccatum non est in voluntate nascentis: sed neque in ipsa est voluntate primi hominis, quamvis sine ipsa esse non posset. Aliud est ergo, non potest esse sine voluntate peccatum; et aliud est, non potest esse nisi in voluntate peccatum. Neque enim si recte dicimus: sine conceptu partus non potest esse; ideo etiam recte dicitur: nisi in conceptu partus non potest esse. — — Desine igitur de vicinitate subrepere et sensim limitem transgredi, ut quoniam dicimus sine voluntate libera, tu nos dicere affirmes, nisi in voluntate libera, esse non posse peccatum: tanquam si diceremus, sine igne carbones esse non posse; et tu nos affirmares dicere, nisi in igne carbones esse non posse." b)

---

a) De civitate Dei libr. 14. cap. 15.

*) Nach Silberts Ueberſetzung.

b) Operis imperf. contra Julianum libr. 4. cap. 91.

2.) Gegen denselben Julian schreibt er:

„Si tria ista discernas, et scias aliud esse peccatum, aliud poenam peccati, aliud utrumque, id est, ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati; intelligis quid horum trium pertineat ad illam definitionem, ubi voluntas est agendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere. Peccatum namque isto modo definitum est, non peccati poena, non utrumque. Habent autem tria ista genera etiam species suas, de quibus nunc longum est disputare. Horum sane trium generum si requirantur exempla, primi generis in Adam sine ullo nodo quaestionis occurrit. Multa quippe sunt, quae agunt homines mala, a quibus eis liberum est abstinere: sed nulli tam liberum est, quam illi fuit, qui Deo suo, a quo erat conditus rectus, nullo prorsus vitio depravatus adstabat. Secundi autem generis, ubi tantummodo est poena peccati, exemplum in eo malo est, quod quisque ex nulla parte agit, sed tantummodo patitur: velut cum pro suo scelere, qui peccavit, occiditur, sive alia corporis poena quacunque cruciatur. Tertium vero genus ubi peccatum ipsum est et poena peccati, potest intelligi in eo, qui dicit: Quod nolo malum hoc ago. a) Ad hoc pertinent etiam omnia, quae per ignorantiam cum aguntur mala, non putantur mala, vel etiam putantur bona. Caecitas enim cordis, si peccatum non esset, injuste argueretur: arguitur autem juste, ubi dicitur: Pharisaee caece b); et aliis plurimis divinorum eloquiorum locis. Eademque rursus caecitas si peccati poena non esset, non diceretur: Excaecavit enim illos malitia illorum c): quod si de Dei

a) Rom. 7, 29.
b) Matth. 23, 26.
c) Sap. 2, 21.

judicio non veniret, non legeremus: Obscurentur oculi eorum, ne videant, et dorsum eorum semper incurva. Quis porro volens caecus est corde, cum velit nemo caecus esse vel corpore?"

„Proinde originale peccatum nec ad illud pertinet, quod primo loco posuimus, ubi est voluntas malum operandi, unde liberum est abstinere; alioquin non esset in parvulis, qui nondum voluntatis utuntur arbitrio: nec ad illud quod secundo commemoravimus; de peccato enim nunc agimus, non de poena, quae non est peccatum, quamvis peccati merito subsequatur: quam quidem patiuntur et parvuli, quia inest eis corpus mortuum per peccatum; a) non tamen mors corporis ipsa peccatum est, vel corporales quidam cruciatus: sed permanet originale peccatum ad hoc genus tertium, ubi sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati; quod inest quidem nascentibus, sed in eis crescentibus incipit apparere, quando est insipientibus necessaria sapientia, et mala concupiscentibus continentia: origo tamen etiam hujus peccati descendit a voluntate peccantis. Fuit enim Adam, et in illo fuimus omnes*); periit Adam, et in illo omnes perierunt. b)

3.) Gegen denſelben Julian ſagt Auguſtin:

„Tu potius facis injustum Deum, cum tibi vide-

---

a) Rom. 8, 10.

*) Wir waren in ihm als unſerm ſittlichen Haupte. Iſt es Gottes, des ewigen Urbildes aller Ordnung, nicht würdig, daß der Urvater aller Menſchen das ſittliche Haupt aller Menſchen ſeyn ſollte? Iſt dies da unordentlich, ſo iſt es auch unordentlich und ſomit ſündhaft, wenn ein König einen Mann, den er in den Adelſtand erhebt, als das ſittliche Haupt aller ſeiner Söhne und Enkel erklärt, die in ihm zum Adelſtande erhoben werden.

b) Oper. imperf. contra Julian. libr. 1. cap. 47.

tur injustum peccata patrum redolere in filios, quod se ille facere et verbis saepe testatur et rebus ostendit. Tu, inquam, facis injustum Deum, sub cujus omnipotentis cura cum videas gravi jugo miseriae parvulos premi, nullum eos peccatum habere contendis, simul accusans et Deum et Ecclesiam: Deum quidem, si gravantur et affliguntur immeriti; Ecclesiam vero, si exsufflantur a jure diabolicae potestatis alieni. Ubi autem somniasti, idololatris et parricidis originalia parvulorum nos aequare peccata? Verumtamen mysteriis indita remissio peccatorum, in peccatis, et majoribus et minoribus, et pluribus et paucioribus et singulis, vera est: in nullis vero peccatis, sicut esse parvulorum dicitis, falsa est. Sic autem aliena sunt originalia peccata propter nullum in eis nostrae libertatis arbitrium, ut tamen propter originis contagium esse inveniantur et nostra. Quid est ergo, quod clamas, et dicis, non posse Deum et dimittere peccata majoribus propria, et imputare parvulis aliena? nec vis attendere; quod nonnisi in Christo renatis utraque; non renatis autem in Christo, neutra dimittat? Ipsa sunt enim Christianae gratiae sacramenta abscondita sapientibus et prudentibus, et revelata parvulis. In quibus o si esses, nec quasi magnus in tua virtute confideres, profecto intelligeres, sic imputari generatis parvulis injustitiam primi hominis ad subeundum supplicium, quemadmodum imputatur parvulis regeneratis justitia secundi hominis ad obtinendum regnum coelorum: quamvis voluntate atque opere proprio nec illum in malo, nec istum in bono reperiantur imitati. a)

4.) Der tief denkende Auguſtin bemerkt auch, durch die Wie-

a) Oper. imperf. contra Julian, l. 1. cap. 57.

dergeburt, die in uns der heilige Geist wirket um des Verdienstes Jesu willen, werde uns nicht blos die Erbsünde, sondern auch jede vor der Taufe begangene freiwillige Sünde erlassen, (wie auch die nach der Wiedergeburt begangenen durch das Sakrament der Buße erlassen werden); indessen wir der Sünde Adams wegen nur mit Einer Sünde, nämlich mit der Erbsünde behaftet sind. a) Wie überschwenglich zeigt sich also selbst in der katholischen Lehre von der Erbsünde die Barmherzigkeit Gottes! Bewundert der Weise die Erlassung so vieler und so ungeheurer selbstverübter Sünden um der Verdienste Jesu willen, so kann er nicht anders als anbetend sich beugen unter Gottes Gerechtigkeit, die wegen der Sünde Adams die Erbsünde auf uns lasten läßt, und nur so lasten läßt, daß sie weggenommen werde vom Lamme Gottes durch die Gnade der Wiedergeburt!

Wie würde man jenen König rühmen, der die Kinder eines Mannes, den ein Verbrechen unwürdig und verlustig des Adels gemacht hätte, eine solche Huld und Barmherzigkeit erfahren ließe, daß er seinen eigenen Sohn in den Tod hingäbe, damit er der Gerechtigkeit genug thun sollte für ihren Vater und nicht nur ihm, sondern auch ihnen den durch das Verbrechen des Vaters verlornen Adel zurückstellte, ja sogar ihre eigenen großen Verbrechen, die allein schon sie aller Ungnade und des Todes würdig gemacht hätten, so ganz tilgete, als wären sie nie begangen! Hätte die Geschichte so etwas aufzuweisen, welche Lobsprüche würden Philosophen und Sänger erheben! Nun aber konnte kein Mensch so lieben; Gott ist es allein, der solches that: und jetzt bekritelt man dies unendliche Werk seiner Liebe und Gerechtigkeit, und klagt, es unterlaufe dabei eine Strenge, ja sogar eine Grausamkeit, die Gottes ganz unwürdig sey!!

5.) Die Erbsünde setzt unter die Macht des Teufels, dieses „Todtschlägers vom Anfange," wie Jesus ihn nennt. b) Adam ließ den Teufel von Anfang den Menschenmörder seyn; das

a) De peccatorum meritis etc. libr. I. cap. 15.

b) Joh. 8, 43.

ließ Adam durch seine Einwilligung in die Verführung. Der freiwillig Gemordete unterwarf sich also dem Mörder, abweichend vom Urheber des Lebens. Zeigt sich da nicht eine Ordnung der Strafe, die selbst kein Philosoph, wenn er anders ein Auge für die Schönheit der Ordnung hat, verkennen kann? Aber diese Ordnung ist so, daß der Mörder und der unter seine Macht gefallene Gemordete Gottes Gerechtigkeit verherrlichen müssen. Der Mensch ist also doch für Gott und nicht für den Teufel.

Hören wir hierüber den heil. Augustin, der gegen einen Ketzer folgendes schreibt:

„Jam nunc illa tria videamus, quorum trium quodlibet dixerimus, nihil ait dici posse profanius: quod hominem Deus aut non fecerit, aut diabolo fecerit, aut certe Diabolus sit Dei imaginem, hoc est, hominem fabricatus. Horum trium primum et novissimum non dici a nobis, etiam ipse, si non sit excors aut nimium pervicax, confitetur. De illo quaestio est, quod secundo medioque loco posuit, ubi sic fallitur, ut a nobis hoc existimet dici, quod Diabolo Deus fecerit, tanquam in hominibus, quos Deus ex hominibus parentibus creat, hoc intendat, hoc curet, hoc sui operis ratione provideat, ut habeat diabolus servos, quos ipse sibi facere non potest. Absit, ut hoc qualiscunque vel puerilis pietas suspicetur. Bonitate sua Deus facit homines, et primos sine peccato, et ceteros sub peccato, in usus profundarum cogitationum suarum. Sicut enim de ipsius diaboli malitia novit ille quid agat, et quod agit justum est et bonum, quamvis sit de quo agit injustus et malus, nec eum propterea creare noluit, quia malum futurum esse praescivit: ita de universo genere humano, quamvis nullus hominum sine peccati sorde nascatur, bonus ille, qui summe bonus est, operatur; alios faciens tanquam vasa misericordiae, quos gratia discernat ab eis qui vasa sunt irae; alios

tanquam vasa irae, ut notas faciat divitias gloriae suae in vasa misericordiae. a) Eat iste nunc, et adversus Apostolum, cujus ista sententia est, argumentetur; immo adversus ipsum figulum, cui respondere prohibet Apostolus dicens: O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit, quare sic me fecisti? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam? b) Numquid ergo vasa irae negat iste esse sub diabolo? aut quia sub diabolo sunt, alius ea quam ipse fecit, qui vasa misericordiae facit? aut aliunde et non ex eadem massa facit? Hic itaque dicat: Ergo Deus vasa diabolo facit: quasi nesciat Deus sic eis uti ad opera sua justa et bona sicut ipse utitur diabolo? c)

VIII.

Aus welchen Gründen von denjenigen, die durch die Gnade der Wiedergeburt von der Sünde befreit worden, der Tod oder die Strafe der Sünde nicht hinweggenommen werde.

Wir sahen dies im Grunde schon in der Abhandlung. Aber wie schön ist folgende Antwort vom heil. Augustin!

„Wenn jemand Anstoß nimmt, sagt er, daß, wenn der Tod nur die Strafe der Sünde ist, auch jene ihn erleiden, deren Schuld durch die Gnade getilgt ward, so haben wir diese Frage bereits in einem andern unserer Werke, das wir von der Taufe der Kinder geschrieben, abgehandelt und gelöst; wo wir sagten, die Trennung der Seele und des Leibes bestehe, selbst wenn die Schuld nachgelassen ward, deshalb als Prüfung fort; weil, wenn nach dem Sakramente der Wiedergeburt der Leib sogleich [illegible]e

a) Rom. 9, 23.

b) Ibidem 20.

c) De nuptiis et concupiscentia libr. 2. cap. 16.

Unsterblichkeit erlangte, der Glaube entkräftet würde, der nur dann Glaube ist, wenn er jene Dinge, die nicht gesehen werden in Hoffnung erwartet. Es sollte aber durch die Kraft und den Kampf des Glaubens in höherem Alter sogar die Furcht vor dem Tode überwunden werden; wie dies zumal bei den heiligen Märtyrern auf glorreiche Weise geschah, in welchen der Glaube sonst nimmermehr so herrlich gekämpft und gesiegt hätte, da kein Kampf möglich gewesen wäre, wenn die Heiligen nach der Wiedergeburt der Taufe keinen körperlichen Tod mehr hätten erleiden können. Und wer würde überdies nicht eilen, die Taufe mit den kindlichen Täuflingen deshalb zu empfangen, damit er nicht durch den Tod aufgelöst würde? Auf diese Weise aber würde der Glaube nicht durch unsichtbare Belohnungen geprüft werden; sondern er wäre vielmehr gar kein Glaube mehr, da er die Belohnung seines Werkes augenblicklich empfienge."

„Nun aber kehrte sich durch eine größere und wunderbarere Gnade des Erlösers die Strafe der Sünde in den Nutzen der Gerechtigkeit. Denn dazumal ward dem Menschen gesagt: Du wirst sterben, wofern du sündigest; nun aber wird zu dem Märtyrer gesprochen: Stirb, damit du nicht sündigest! Damals ward gesagt: Wenn ihr das Gebot übertretet, werdet ihr des Todes sterben; nun aber heißt es: Wenn ihr euch weigert zu sterben, werdet ihr das Gebot übertreten. Was damals zu befürchten war, damit man nicht sündigte, ist nun zu thun, damit man nicht sündige. Also wandelte sich durch Gottes Barmherzigkeit die Strafe der Laster in Waffen der Tugend, und sogar die Pein des Sünders wird nun ein Verdienst des Gerechten. Denn damals erfolgte der Tod als Strafe der Sünde; nun aber wird durch den Tod die Gerechtigkeit erfüllt. Dies aber findet bei den heiligen Märtyrern statt, welchen von den Peinigern die Wahl vorgelegt wird, ob sie dem Glauben entsagen oder den Tod erleiden wollen. Denn lieber wollen die Gerechten glauben und leiden, was die ersten Ungerechten litten, weil sie nicht glaubten. Hätten nämlich jene nicht gesündiget, so wären sie nicht gestorben; diese aber würden sündigen, wofern sie nicht stürben. Jene also starben, weil sie sündigten;

diese aber sündigen nicht, weil sie sterben. Durch die Schuld jener geschah's, daß sie in Pein geriethen; durch die Pein dieser geschieht's, daß sie nicht in die Schuld gerathen; nicht weil der Tod, der damals etwas Böses war, nun etwas Gutes wäre; sondern weil Gott dem Glauben so große Gnade verlieh, daß der Tod, der dem Leben offenbar entgegen ist, nun ein Mittel wird, durch das man zum Leben übergeht." a) *)

Es sey mir erlaubt, den Worten des so großen Lehrers etwas beizusetzen.

Wer nicht als Martyrer stirbt, sondern eines natürlichen Todes hinscheidet, will doch sterben, wenn er gerecht ist; gern will er es, und zwar aus Gründen seiner Liebe zu Gott. Der erste Grund ist ihm, weil Gott es so will; willig also stirbt er, weil Gottes Wille sein Wille ist: diese Willigkeit gibt ihm der Glaube, der durch die Liebe wirket. Er will gern sterben, damit er Gott nicht mißfalle durch das Nichtwollen. Und so will auch er sterben, damit er nicht sündige.

Der zweite Grund ist ihm, daß er nun frei wird vom Leibe des Todes, vom Leibe, der uns so vielen Gefahren der Sünde aussetzet und den Flug der Liebe so oft lähmt. Befreit zu werden ist er froh, denn er hatte schon lange mit Paulus geseufzet: „Ich un„glücklicher Mensch! Wer wird mich vom Leibe dieses Todes be„freien?" b) Wie freuet er sich jetzt, daß die Stunde da ist, nach welcher er nimmer sündigen wird, ewig sicher vor aller Sünde! So stirbt er denn freudig, damit er nimmer sündigen könne.

Der dritte Grund ist ihm, daß er nun zur Anschauung Gottes kommt. Dieser unendliche Grund machet ihm den Tod zur Wonne. So hoch stieg sein Glaube, daß er sich nach der Anschauung sehnet; und so sehr liebet er, daß er jubelt, das körperliche Leben zu verlieren, um das ewige Urleben zu schauen und es mit jener Flamme zu lieben, welche aus der Anschauung auflodert. Daß wir hienieden Gott lieben mit einer Liebe, für welche der Tod zur Wonne wird, ist die Aufgabe unsers Glaubens; sie könnte es aber nicht seyn, würde die Wiedergeburt der Taufe uns auch sogleich die Unsterblichkeit des Leibes geben.

---

a) De civitate Dei libr. 13. cap. 4.

*) Nach Silberts Uebersetzung.

b) Röm. 7, 24.

3 0112 059246303